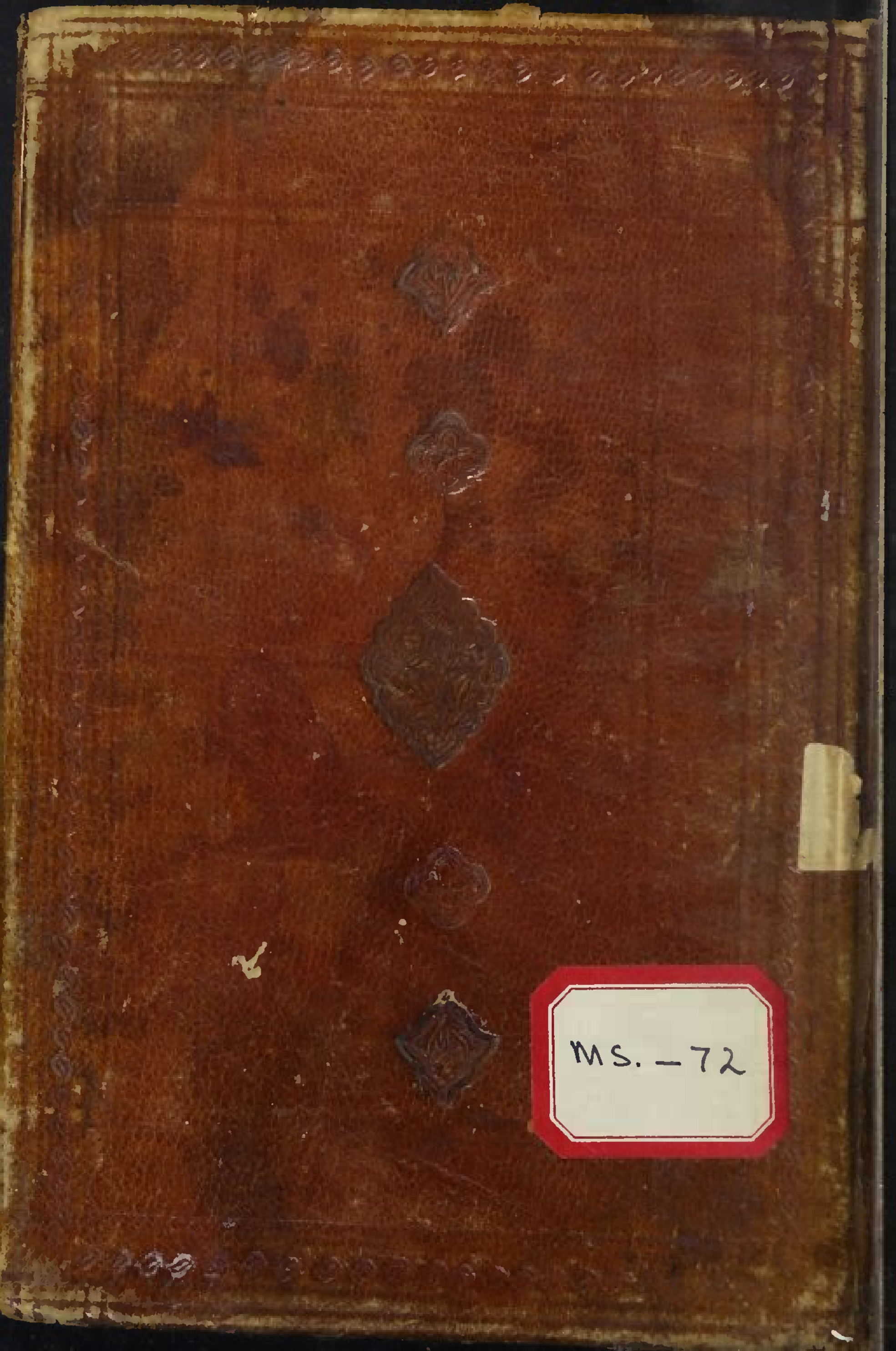
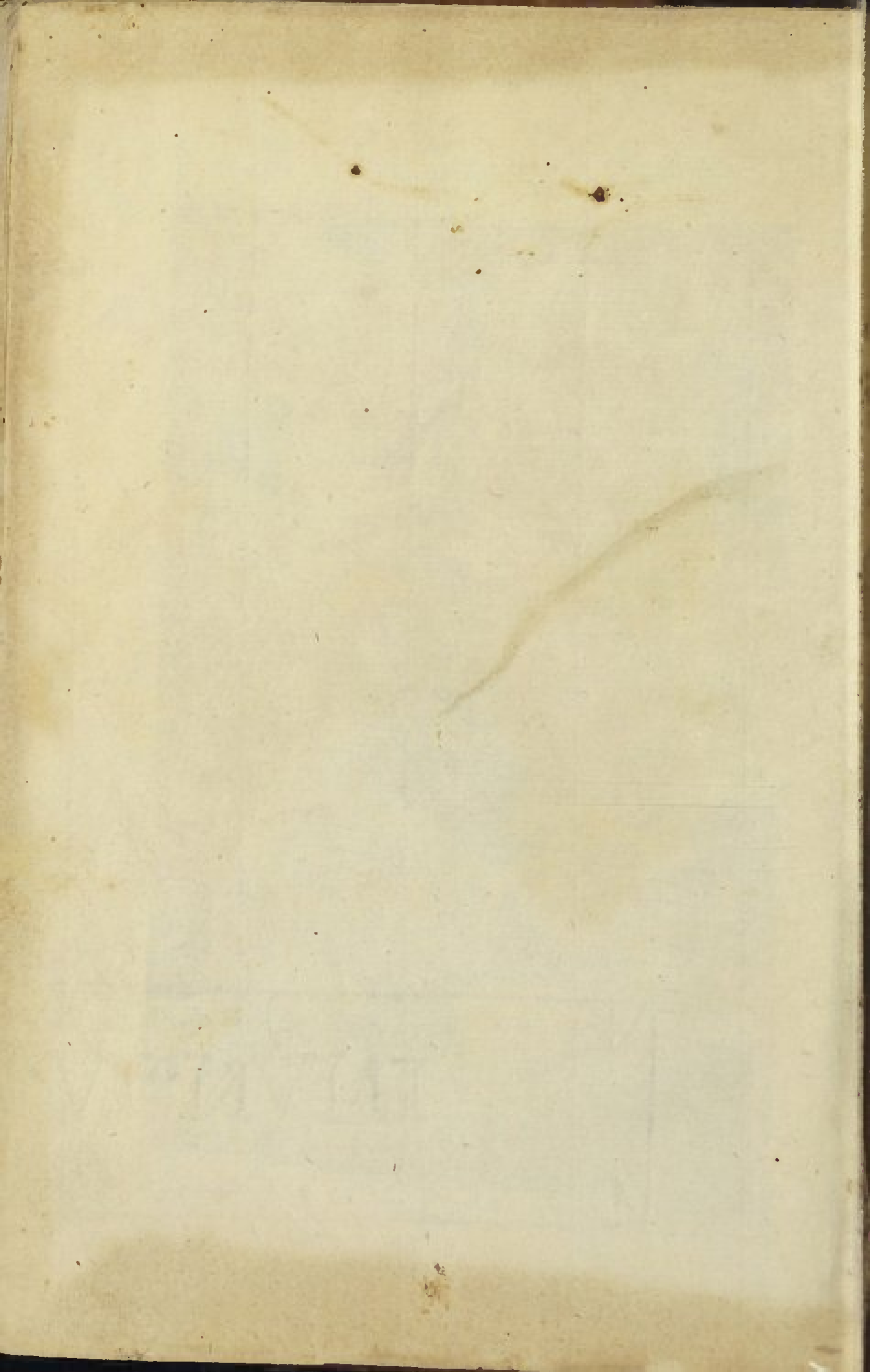
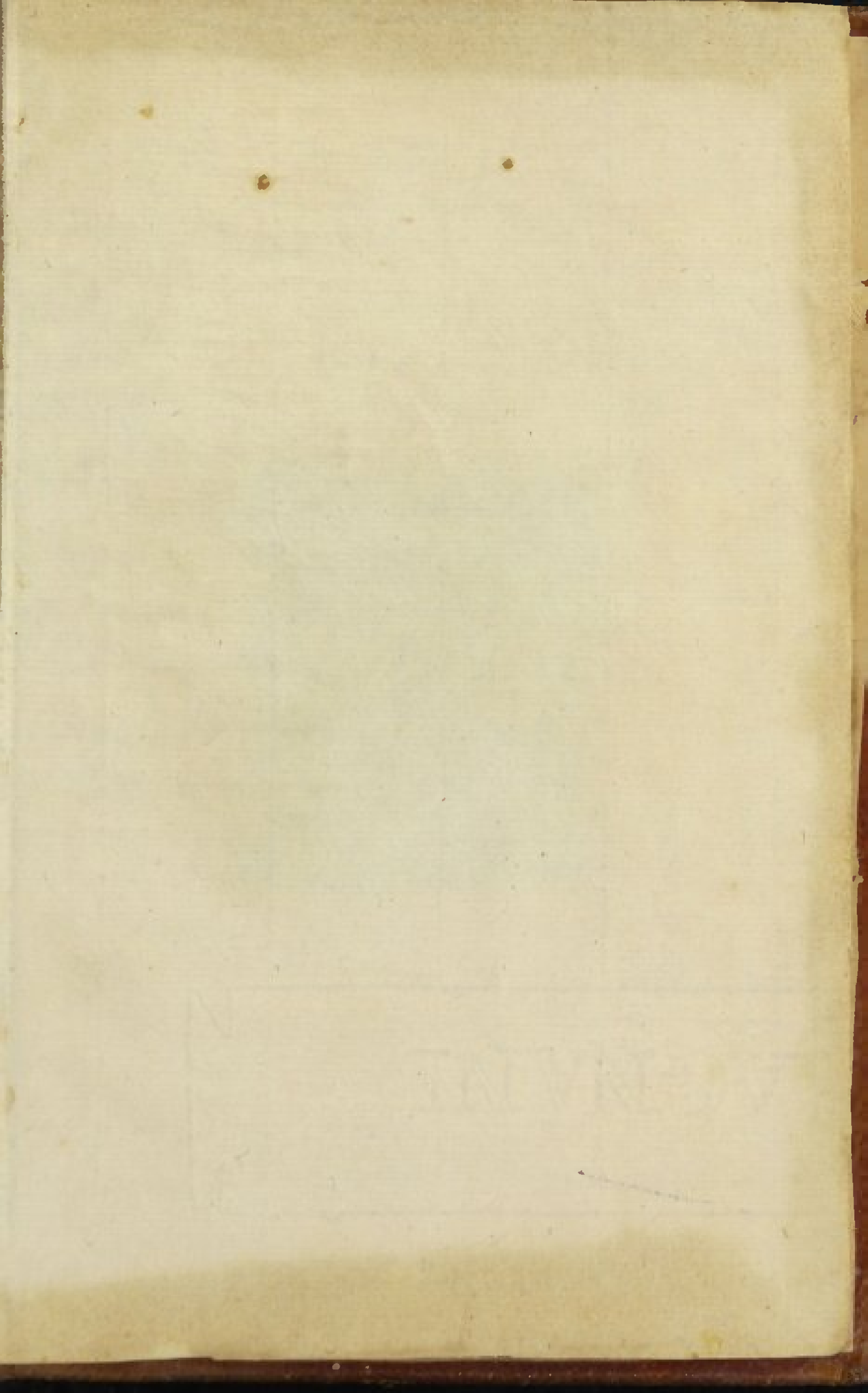








بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله تعالى رحمة واسعة في ابتداء طلب موضوع
هذا العلم لما كان تمايز العلوم في انفسها بحسب تمايز الموضوعات
وجهة الوحدة للكثرة المطلوبة منها اولا وبالذات هي الموضوع
كما حقق في موضعه صدر هذا العلم ببيان موضوعه افادة
لما يتميز به بحسب الذات واحاطة اجمالية بمسائله المطلوبة مع
كثرتها الا انه بينه في فصلين عنون كلا منهما بعنوان آخر وذهب
الاكثر الى ان الغرض تنشيط الطالبين وترغيب الناظرين
والحق انه اراد ان يشير اولا الى ان لهذا العلم موضوعا وانه كيف
يطلب ومن اي مطلب يطلب وثانيا انه يتصدى لطلبه ولا
يخفى لطفه وايضا لما وقع فيه الاختلاف على ما سيظهر ناسب
ان ينبه اولا على بطلان المذاهب الباطلة والاراء الفاسدة ثم
على المذهب الصحيح والحق الصريح فالغرض من الاول
هو الاول ومن الثاني هو الثاني وبما ذكرنا يظهر وجه الابتداء
بالابتداء فان قيل تعيين العلوم وموضوعاتها من الامور الوضعية
الجعلية فكفى ان يتفق من دون جعل موضوعه كذا كما سلكه في ساير

العلوم

العلوم السابقة قلنا ان المعلم الاول ارسطاطاليس حيث دون
العلم عين لكل من العلوم الباقية موضوعا ولم يتعرض لتعيين
موضوع هذا العلم ولهذا وقع فيه الاشتباه والاختلاف قال
الشيخ اراد ان يعين موضوعه بالقراين والامارات فبسط
الكلام فى المرام لرفع الاوهام **قوله** ليتبين ثبوته لانا نقول انيته
فى العلوم المشهور عند الجمهور فى هذه الصورة النون بعد
الهمزة فالضمير اما الموضوع هذا العلم اى ليتبين ثبوت موضوع
هذا العلم فيما بين موضوعات العلوم ولا يخفى تكلفه لايق
الموجود بما هو موجود كما سيصرح به عن تعلم مهيته واثباته
فكيف يطلب ليتبين ثبوته لانا نقول استغناؤه عن الطلب
والتبيين فى هليته البسيطة اعنى التصديق بثبوته فى
نفسه لا يوجب الاستغناء فى هليته المركبة وهى التصديق
بثبوته لغيره اعنى التصديق بموضوعيته لهذا العلم وهو
المراد ههنا على ان الغنى عن التعلم هو التصديق بثبوته
بعنوان الموجود وهو لا ينافى احتياجه بعنوان موضوع
هذا العلم اذ باختلاف العنوان يختلف القضية او
الضمير للموضوع المطلق فالمعنى ليتبين ثبوت الموضوع
فى العلوم لما سيجئ من ان هذا العلم يبحث عن احوال الموجود
والامور التى هى له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى التخصيص

يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه وتخصيص
يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير
ذلك والضمير لهذا العلم اى لتبيين ثبوت هذا العلم
فيما بين العلوم لما تقرر ان تميز العلم بحسب تميز الموضوع و
التميز والثبوت متلازمان فاذا تميز العلم ثبت ما خصصه و
من الافاضل عن ساير العلوم على ما يؤيده قوله في العلوم اى من
بين العلوم وفيه اشارة ما الى ان العلوم تمايز بموضوعاتها و
هذا وجه آخر فخذه قوله من معاني العلوم المنطقية اى مقاصدها
من عنى معنى اذا قصد قوله فبالحرى ان نشرع في تعريف المعاني
الحكمية ان حمل التعريف على معناه الاصطلاحي ورد ان
العلوم السابقة ايضا علوم حكمية فلا معنى لكون الشروع
في تعريفها حريا بعد الفراغ من العلوم السابقة مع انه عرفها
في تلك العلوم ايضا وان حمل على معناه اللغوي اتجه انه
كيف يتاتى بعد الفراغ من تلك العلوم الشروع في تبيين
العلوم الحكمية مع كونها منها ايضا ويمكن توجيهه باختيار
كلا الشقين اما الاول فان يقال في الكلام مقدمة مطوية
لظهورها تقديره واذ قد وفقنا فاوردنا ما وجب ايراده
لحاجتنا في معاني العلوم الالهية فبالحرى ان نشرع في
تعريف المعاني الحكمية اى العلوم المنسوبة الى الحكمة على

ان المراد

3

ان المراد بالعلم المسئلة اى تعريف اقسام الحكمة مع كونه
مذكورا فيما سبق لتظهر قدر ما وقفت عليه مما سلف
لك ويعلم انه لم يتبين لك منه ان الموضوع للعلم الالهى
ما هو بالحقيقة كما يدل عليه مساق كلامه او يقال اراد
ان يذكر تقاسيم العلوم وان سبق فى العلوم السابقة الا
انا نعيده اذ ههنا موضعه اللايق به كما يشعر به قوله فبالحرى
لان موضوع هذا العلم هو الوجود من حيث هو وجود
كما ستعرف وفى هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود واحكام
كل قسم منها ومن اعطى تقاسيم الوجود فى العلم الكلى امكنه
ان ياتى على قواعد جميع العلم فانا اذا قسمنا الوجود الى قار الذات
وغير قار الذات خرج من ذلك مباحث الحركة واذا قسمنا الى
ما يصح عليه التناهى والى ما لا يصح خرج مبحث تناهى الابعاد
واثار القوى واذا قسمناه الى ما يقبل التجزية وما لا يقبلها
خرجت مباحث النفس والجوهر الفرد وغيرهما وكذلك
يمكنك ان تخرج ما يتعلق بالمنطق والرياضى والحكمة العملية
اذا انتهت الى التقاسيم المناسبة لها واما الثانى فوجوه
الاول انه اراد باقى الاقسام بقرينة ما تقدم واطلاق العام و
ارادة الخاص ليس بغريبة وفيه ما فيه والثانى انه سيصرح
بان هذا العلم هو الحكمة المطلقة واذا اطلق الحكمة فيطلق

معناه انتهى

كان المراد المطلق واذا قيدت كان المراد مقيدا والثالث ان
مبادى سایر العلوم کما سیاتی تبیین بهذا العلم فمعرفتها حقیقة
لاتیاتی الا بهذا العلم فبهذا یعرف المعانی الحکمیة کلها اما
المتعلق بهذا العلم فظ واما المتعلق بسایر العلوم فلتبیین
مبادیها وتمیم براهینها فی هذا العلم والرابع ان الیاء فی الحکمیة
للمبالغة کالاحمری فانه یعلم بهذا العلم حقایق الاشیاء
بزیادة علم قوله فی مواضع اخری من الکتب هی اوایل المنطق
واواسطه واوایل الطبیعی من هذا الکتاب فالکتاب
بمعناه اللغوی لایقال یمکن جعل کلمة من بیانیة لقوله مواضع
ای من کتب اخری غیر کتاب الشفاء للشیخ او غیره
لانا نقول یابی عنه قوله فیما بعد فهذا قدر مایکون قد
وقفت اه وان جعل قوله ما سلف لك اشارة الی
هذا الموضع کما لایخفی علی الفطن قوله وذکر ان النظریة
هی التی ای هی العلوم التی یطلب فیها استکمال القوة
النظریة من النفس ای کمالها فهو مبنی علی تجریده عن معنی
الطلب او المراد ما یستکمل به تلك القوة اطلاقا للمصدر
علی الاسم الحاصل به فلا یرد ان ذکر الاستکمال بعد قوله
یطلب مما لامعنی له قوله لحصول العقل بالفعل
وهو ملکة استحضار النظریات متی ارید من غیر تجشم

كسب جديد وللتنبيه على انه لا يكفى مجرد العلم من غير ان يصير
ملكة حاصلة من تكرر الادراكات اختاره على العقل المستفاد
وراعى تلك الطريقة فى العملية ايضا حيث قال استكمال
القوة العملية بالاخلاق ولم يقل بالاعمال فنبّه على ان مجرد
العمل لا يكفى ما لم يصر ملكة وخلقا ثم قوله لحصول العقل
باللام على ما فى كثير من النسخ متعلق بقوله لطلب او بالاستكمال
او ظرف مستقر صفة للقوة النظرية اشارة الى غايتها فان
تلك القوة انما هى لاجل ذلك العقل ولا ينافى كونه كمالا لها
فان الكمال ما يتم به الشئ ذاتا كان او صفة فكل غاية كمال
ولا ينعكس وفى بعض النسخ بالباء وح يكون متعلقا بالاستكمال
نظير القوله فى العملية بالاخلاق قوله وذلك لحصول العلم
التصورى والتصديقى اشارة الى الاستكمال المذكور فهو
كمال اول للقوة النظرية كما ان العقل بالفعل غاية اخيرلها او
الى حصول العقل بالفعل اى وذلك الحصول لحصول
التصورات الحقة والتصديقات المطابقة المذكورة مرة
بعد اخرى وعلى التقديرين فهو للتخصيص لا للتوضيح فلا
يرد ان العبارة تدل على ان العقل بالفعل يختص بما لا يكون
باعمالنا قلنا ان نناقش ونقول تعريف العقل بالفعل
يعم ذلك قوله باموز ليست هى اى ليست تلك الامور

هى انفسها بانها اعمالنا واحوالنا اى ليست حمل الاعمال
عليها من قبيل حملها على انفسنا وحاصله ليست نفس
اعمالنا واحوالنا ولابد ههنا من قيد آخر وهو ان يكون ذلك
الحصول على قدر مايمكن ان يحصل لاوساط الناس لكنه
تركه اكتفاء بذكر مثله سابقا فى المقسم وهكذا الحال فى تعريف
العمليه ايضا فلا يتجه النقض على التعريفين لمن يحصل له
قدر قليل من المسائل المتعلقة بالعلمين على ان الغرض
فى المقام الاشارة الى الانقسام لاتعريف الاقسام فلم يحتج
الى تطبيق الكلام على التعريف التام لايقال لاحاجة الى ذلك
فان المقسم معتبر فى الاقسام فكانه قال هى العلوم الفلسفية
الى آخره لانا نقول انما يصح ذلك لو كان التقسيم من قبيل
تقسيم الكلى الى جزئياته وقد صرحوا بانه من قبيل تقسيم
الكل الى الاجزاء بقى شئ وهو ان العلم يطلق على معان اشتراكا
او حقيقة ومجازا الاول الادراك مطلقا تصورا كان او
تصديقا الثانى التصديق بالمسائل الثالث المسائل
الرابع الملكة الحاصلة من تكرر الادراكات وعلى التقادير
لاوجه لقوله يطلب فيها للزوم ظرفية الشئ لنفسه والجواب
ان ههنا مضافا محذوفا اى يطلب فى تحصيلها او حصولها
او بيانها حيث ماوجده العقل السليم مناسبا فاندفع

الاعلمى

5

لاعتراض قوله فيكون الغاية فيها اى الغاية الطبيعية التى
من شان القاصد ان يقصده فان الغايات الباعثة للفاعل
على الفعل لا ينضبط بل يختلف باختلاف اغراض القاصدين
فان قلت ما ذكر من حصول الراى والاعتقاد المخصوص
نفس العلوم النظرية فيمتنع ان يكون غاية لها كيف والغاية
كما اشتهر تكون متقدمة بحسب الذهن متاخرة بحسب الخارج
قلنا قد تقرر عندهم ان غاية العلوم الغير الالية حصول انفسها
ومبناه على ان حصولها الذهنى بصورها علة لحصولها الذهنى
بانفسها والترتيب ليس بواجب فى الغايات وان كانت
متكثرة كيف والغايات لا بد وان ينتهى الى غاية لا غاية له
وكان الشيخ للاشارة الى ما ذكرنا قال فيكون الغاية بلفظة
الفاء تفريعا على ما سبق لكن فيه ان الغاية الاخيرة للكل هو
ذات الواجب تعالى فان سلسلة العلل باسرها كما سيأتى
فاعلية كانت او غائية ينتهى اليه تعالى فليست الغاية
الاخيرة للعلوم النظرية انفسها بل لا شئ من الممكنات بغاية
اخيرة وجوابه ان غايات الممكنات من حيث انها فعله
هو ذاته تعالى ثم لكل ممكن من حيث استناده الى المصادر
التى يسمى فاعلا اختياريا غاية اخرى متصورة لذلك الفاعل
والكلام ههنا فى تلك الغاية لا فى الاول فانها فى الكل شئ

واحد هو المبداء الاول تعالى شانه حصول رأى اشارة
الى العلم التصديقي اى حصولها مرة بعد اخرى فرجع الى حصول
العقل بالفعل كما اشار اليه في التعريف على انه يجوز ان يكون
للشئ غايات متعاقبة ويحتمل ان يكون قوله واعتقاد
عطفا تفسيريا لقوله راى وترك العلم التصورى اشارة
الى ما حققه بعض المحققين من ان عد المبادى والموضوع من
اجزاء العلم كما فعله الشيخ ههنا انما هو على سبيل المسامحة
تنبيها على شدة احتياجه اليهما والا فحقيقة كل علم هى
نفس مسائله او التصديقات بها في كيفية عمل او
كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل لعل هذا الترديد اشارة
الى ما وقع الاختلاف في موضوع الحكمة العمليه من انه
الاخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث يصدر
عنها الافعال والاعمال فالاول اشارة الى الاول والثانى
الى الثانى فان قيل كيف يصدق على الاخلاق والملكات
النفسانية انها اعمال وافعال قلنا اراد بالعمل الاثر لا التاثير
اى كيفية آثارها او مبدأ آثارها من حيث هو كذلك فلا
اشكال فان قلت الطب العملى والمنطق من فروع العلوم النظرية
كما ستعرف مع انهما متعلقان بكيفية عمل خارجى او ذهنى
قلنا المراد بالعمل ليس اى عمل كان بل كان موضوعا يبحث

التصورى وعقائده الى العلم

لما

الى العلم

فا

فی العلم من عوارضه الذاتیة ولاشك ان الاعتقاد والرای
فی هذین العلمین لیس رایا واعتقادا فی کیفیة عمل کان کذلك
اذ لیس شیٔ من اثارنا الی یعلم کیفیة منها موضوعا لشیٔ
منها فان موضوعها وهو بدن الانسان والمعقولات
الثانیة لیس من تلك الاثار اصلا هذا معنی قول من قال
لابحث من تعلق العلم بکیفیة عمل ان یکون ذلك العمل موضوعه
کما فی الحکمة العملیه فان قوله کما فی الحکمة العملیه مثال للمنفی کما هو
الظاهر فانها متعلقه بکیفیه عمل کان موضوعها اذ یصدق
علی الاخلاق والنفس المحیث بالحیثیة المذکورة انهما من
اعمالنا واثارنا فمن جعله مثالا للنفی فقد ذهب علیه ما
حققناه فتامل   وان العملیة هی التی ای هی العلوم التی
یطلب فیها الخ والکلام ههنا کالکلام فی النظریة وقوله
فیحصل منها ای من تلك العلوم وفی بعض النسخ لیحصل
باللام اه اشارة الی ان مجرد العلم المتعلق بکیفیة العمل لایکفی
فی الحکمة العملیه بل لابد من العمل ایضا ولذلك قیل الحکمة
خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل فیکون
حقیقتها مرکبة من العلم والعمل وح کان اطلاق العلم علیها
مسامحة تسمیة للکل باسم جزئیه الاشرف ولم یصرح بغایتها
کما فی النظریة بل اشار الیها اشارة لطیفة اعتمادا علی

التی ط

ما ذكره سابقا وذلك لانه لما ذكر ان غاية النظرية حصول رای واعتقاد ليس رايا واعتقادا فی كيفية عمل اذ الظاهر ان هذا القيد احترازا من غاية العملية ولما زاد فی التعريف قوله فيحصل منها آه ظهر ان غايتها ليست مجرد ما ذكر بل هو حصول نفس العمل ايضا فصار الكلام موافقا لما ذكره فی اوايل المنطق حيث قال والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان علم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان يعلم فقط بل بان يعلم ما يعمل به وبما ذكرنا ان الحكمة العملية ايضا غايتها حصول نفسها فيكون من العلوم الغير الآلية ايضا فلم يكن معنى العملی المتعلق بكيفية العمل راجعا الى الالی كما ذهب اليه بعضهم ويمكن ان يتوهم من جعله راجعا اليه قال فالمنطق والحكمة العملية والطب العملی وعلم الخياطة كلها داخلة فی العملی بالمعنى المذكور لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهنی كالمنطق او خارجی كالطب مثلا فكانه جعل المقسم فی التقسيم الى النظرية والعملية وكذا الى الآلية والغير الآلية حقيقة العلوم المحضة من غير ان يكون العمل داخلا فيها واراد بالحكمة العملية جزءها العملی اطلاقا للكل على الجزء لا يقال قد فسر هذا القايل العلوم بالغير الآلية بما لا يكون فی انفسها آلة لتحصيل شیء آخر بل كانت مقصودة بذواتها والآلية بما يكون آلة له غير مقصودة فی

تكميل
يعلم
فيعمل به
ذاتها

7

ذاتها والجزء العملي من الحكمة العمليه لما كان مقصودا بذاته
لم يكن آليا بالمعنى المذكور فلا يصح هذا التوجيه لانا نقول
مراده ان الغير الآليه كانت مقصودة بذواتها فقط بخلاف
الآليه فانها ليست كذلك فقد تكون مقصودة بذواتها
وبالنظر الى غيرها ايضا باعتبارين كالعلم المتعلق بكيفيه
العمل فانه من حيث انه علم كان مقصودا بذاته ومن حيث
تعلقه بكيفية العمل كان المقصود منه ذلك العمل فهو مقصود
لغيره ويمكن اعتبار الحيثية ايضا مما ذكر من التفسير فلا حاجة
الى زيادة قيد فقط ولا شك ان جهة تعلقه بكيفيه العمل
جهة خسيسه فيمكن ان يترتب عليه امر خسيس كالعمل و
ان فرضنا امتناع ترتبه باعتبار كونه على الشرافته وبما قررنا
سقط ما يتوهم من ان كل ما يعلم ليعمل به يكون غايته نفس العمل
فكيف يكون كمالا للقوة النظرية ومن انه يلزم على ما ذكره
الشيخ استكمال العالى لاجل السافل وان يكون كمال السافل
غاية لكمال العالى على انك اذا امعنت النظر فيما سيذكره
الشيخ عند بيان منفعة هذا العلم فى ان الخادم ينفع المخدوم
والمخدوم ايضا ينفع الخادم لم يبق اثر لهذا التوهم اصلا
وذكر ان النظرية تنحصر فى اقسام ثلثة لا باس ان نذكر
كلاما ملخصا فى وجه الحصر مع بعض زيادات نافعة

فيما سياتى من الكلام فنقول الاشياء التى يبحث عنها
فى الحكمة النظرية اما ان يجبان يخالط الحركة وسنوع
مادة فى القوام والحدّ اى فى الوجود الخارجى والذهنى اولا
يجب فى شئ منها او يجب المخالطة والتعلق فى احدهما
دون الآخر فالتى تتعلق يجب ان يكون العلم بها مطلقا هو
العلم الاسفل ويسمّى ايضا بالعلم الطبيعى والتى يجب فى احد
الوجودين دون الآخر وهو الخارج دون الذهن فالعلم بها هو
العلم الاوسط ويسمّى بالعلم الرياضى والتعليمى ايضا والتى لا
يجب اصلا يكون العلم بها هو العلم الاعلى ويسمّى ايضا بالعلم
الكلّى وبالفلسفة الاولى وبما بعد الطبيعيه وبما قبل الطبيعيه
وبالعلم الالهى وهذه الاشياء على اقسام منها ذات ومنها
صفات فالذات كذات الحق والعقول المفارقة والنفوس
واما الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة و
المعلول والكليه والجزئية والتمامية والنقصان و
الصفات على قسمين ما يخالط المادة الجسمية وما لا يخالطها
والقسم المخالط ليست مخالطة على سبيل الوجوب فان مورد
القسمة ينافيه وهذا كالوحدة والكثرة فانهما تارة يعرضان
للاجسام وتارة للمجردات ولو كانا مفتقرين فى ذاتيهما
الى المادة الجسمية لما وجدا منفكين عنها فما كان

يوصف بالموجودات بها الموجودات المجردة كالنفوس و
العقول ولهذا قسم بعض الحكمة النظرية الى اربعة اقسام بحسب
انقسام المعلوم من اليها فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة
المادة الجسمية فى الوجود العينى ولا الثانى يفتقر فالاول ان لم يتجرد
عنها فى الذهن فهو الطبيعى والا فهو الرياضى والثانى ان لم
يقارنها البتة فهو الالهى والا فهو العلم الكلى ولا منافاة بين التقسيمين
لدخول قسمين منها تحت قسم واحد واما المنطق فذهب بعضهم
الى انه من اقسام الحكمة والى هذا ينظر كلام الشيخ فى الاشارات
وفى هذا الكتاب ايضا كما سياتى ومنهم من اخرجه عنها و
جعله علما براسه لا يقال اذا كان عنده من اقسام الحكمة فقط
انه ليس من اقسام الحكمة العملية بل الحكمة النظرية فلا يصح
قوله ينحصر فى اقسام ثلثة لانا نقول يحتمل ان يكون عنده من
فروع العلم الاعلى لا اقسامه قسما آخر من النظرية فلا اشكال
واعلم ان لهذه العلوم الثلثة اصولا هى فوق وفروعا هى تحت
اما العلم الاعلى فاصوله العلم الالهى والعلم الكلى وفروعه علم النبوة
وعلم الامامة وعلم المعاد وعلم المنطق عند بعض واما العلم
الاوسط فاصوله اربعة علم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الحساب
وعلم الموسيقى وفروعه اثنى عشر علماً فمن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان

بعضهم

والموازين وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن فروع
الهيئة علم الزيجات وعلم التقاويم ومن فروع الحساب
علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الموسيقى
اتخاذ الآلات الغريبة للالحان واما العلم الاسفل فاصوله
ثمانية علم الكيان ويسمى بالسماع الطبيعي وهو ما يعرف
فيه الاحوال العامة للطبيعيات وعلم السماء والعالم وهو ما
يعرف فيه احوال الاقسام البسيطة وعلم الكون والفساد وعلم
الاثار العلوية وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم
الانسان وفروعه سبعة علم الطب وعلم احكام النجوم وعلم
الفراسة وعلم تعبير الرؤيا وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات
وعلم الكيميا ثم ههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها الاول ما اورده
صاحب المطارحات وهو ان موضوع الحساب هو العدد
وهو مما يوجد في الاعيان غير مقارن للمادة الجسمية فان المفارقات
ذوات اعداد وهو مما ينقسم اليه الموجود انقساما اوليا فان
الموجود اما واحد او عدد فهو مما ينظر اليه في العلم الاعلى فلا يجوز
ان يجعل الحساب الذي هو موضوعه من اقسام العلم الرياضي
ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها
نفس الوجود او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي
لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط

فی فرض وجوده او وقوعه صلوح مادة معینة متخصصة
لاستعداد ام لا فالاول هو الطبیعی والثانی هو الریاضی
وسیاتی فی کلام الشیخ هذا الایراد مع دفعه مفصلا والغرض
ان صاحب المطارحات لم یعتقد وروده هذا الایراد وعدم
امکان دفعه اصلا بل فی کلامه اشارة الی امکان دفعه
حیث قال الاولی ولم یقل الصواب لکن لما کان الکلام فی
دفعه لا یخلو عن کلفة ومشقة رای الاولی ما ذکره فلا ینبغی
فی امثال ذلک التشنیع علی مثل هذا العظیم والثانی انه یبحث
فی الهیئة عن الاجرام العلویة علی وجه مذکور فی کتب الهیئة
ولا شك ان الجسم یحتاج فی الوجودین الی المادة فیلزم ان یکون
الهیئة داخلة فی الطبیعی وهذا البحث یرد علی الموسیقی
ایضا کما سیظهر والثالث ان المراد بالمادة اما مادة مخصوصة
او مادة ما فعلی الاول خرج کثیر من الطبیعیات اذ لا حاجة
لها فی التعقل الیها وعلی الثانی خرج کثیر من الریاضیات
کالتربیع والتثلیث وغیر ذلک من الاشکال فانها لا یمکن
تعقلها بدون تعقل الجسم وسیجیء فی کلام الشیخ ما یشیر
الی دفع هذین الایرادین فانتظر من جهة ما هی متحرکة
وساکنة الضمیر للاجسام والعاید الی لفظة ما محذوف ای
من جهة ما به الاجسام متحرکة وساکنة والجسم انما یکون

متحركا بالحركة وساكنا بالسكون فيصير المعنى من جهة الحركة
والسكون وليس المراد ان موضوعها الجسم من حيث يتحرك
ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون طبيعيا
اذ شيء من الا اجزاء الموضوع ليس مطلوبا فى العلم الباحث
عن احوال ذلك الموضوع مع ان البحث عنها قد يقع فى العلم
الطبيعي كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة بل المراد ان
موضوعها الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون
وهذا كما يقال موضوع الطب بدن الانسان من حيث
الصحة والمرض والمراد حيثية استعداد الصحة والمرض و
بالجملة قيد الموضوع ههنا استعداد للحركة والسكون لا نفس
الحركة والسكون لا يقال قد بحث عن استعداد الحركة فى الفلكيات
حيث ذكر فيها ان الفلك قابل للحركة المستديرة والقابلية هى
الاستعداد لانا نقول اولا ان قيد الموضوع استعداد الحركة مطلقا
والبحث انما هو عن استعداد الحركة المستديرة وثانيا ان البحث
انما وقع عن استعداد الحركة فقط والقيد استعداد الحركة
والسكون معا وفيه ما فيه لا يق قد تقرر ان الموضوع وقيوده مسلم
الثبوت فى العلم مع ان اثبات الموضوع وقيوده بمعنى اثبات
الحركة والسكون من الطبيعي لانا نقول اللازم من كون الموضوع
وقيوده مسلم الثبوت فى العلم ان لا يبحث فيه عن اثبات

الموضوع

الموضوع وقيوده بمعنى اثبات نحو وجودهما وهو انه هل لهما
وجود فى الاعيان او فى النفس لا عن احوالهما بعد اثباتهما
مطلقا فان مدار العلم على البحث عن العوارض الذاتية للموضوع
فكيف بقيده ولا ان لا يذكر فيه تحديدهما وتحديد مهيتهما وهو
ظ ولا شك ان اثبات الحركة والسكون بالمعنى المذكور من وظيفة
العلم الاعلى وليس طبيعيا فلا حاجة الى زيادة قيد الاستعداد بل
الحق ابقاء كلام الشيخ على ظاهره وكفاك شاهدا على ما ذكرنا
كلام الشيخ فى التعليقات حيث قال ومثال المعقولات الثانية
فى علم الطبيعيه الجسم فان اثباته يكون فى الفلسفة الاولى و
كذلك اثبات الخواص التى يصير بها الجسم موضوعا العلم ما
بعد الطبيعة وهى الحركة والتغير يكون فيهما فان الاعراض
التى يلزمه بعد الحركة والتغير فاثباتها فى علم الطبيعة
فنسبة الجسم المطلق الى علم الطبيعه كنسبة المعقولات
الثانية الى علم المنطق واما تحديد الجسم والحركة وتحديد
مهيتها فيصح ان يكون فى علم الطبيعه بقى كلام آخر وهو ان
الشيخ قد صرح فى المنطق بان موضوع الحكمة الطبيعية
الجسم الطبيعى من حيث هو ذو طبيعة وهى الصورة
النوعية التى تختلف بها الاجسام انواعا وهذا هو الحق
فان المحمولات فيها يثبت للجسم من الحيثية المذكورة

لامن حيث انه يستعد للحركة والسكون بل المنظور فيه كونه ذا
طبيعه وهكذا الحال في ساير الاحوال ويمكن ان يق المراد بالحركة
ههنا هو التغير وقد صرحوا به حتى الشيخ في كتبه ومبدا التغير
في الاجسام هو الطبيعة فقوله ذو طبيعة يرجع الى قولنا ذو مبدا
تغير كان التغير ايضا منظورا فيه في الجمله ومن ههنا يظهر انه لا
حاجة الى صرف كلام الشيخ عن الظ وزيادة قيد الاستعداد
كما ذكرنا متابعة للمشهور عند الجمهور فان الحركة والسكون بمعنى
مطلق التغير وعدمه ليسا مطلوبين في العلم الطبيعي وان
كانا بمعنى التغير التدريجي وعدمه قد يكونان مطلوبين كما
في المثالين المذكورين وان التعليميه موضوعها اما ما
هو كم مجرد عن المادة بالذات اى ليس ماخوذا مع المادة في الذهن
فهو مجرد في حد ذاته ونفسه عن المادة سواء كان كما متصلا كما
في علم الهندسة فان موضوعها المقدار وهو كم متصل او منفصلا
كما في علم الحساب فان موضوعه العدد او ذو كم اى ما هو ماخوذ
مع المادة فهو غير مجرد عنها في ذاته سواء كان متصلا كما في
الهيئة فان موضوعها الاجرام العلوية والسفلية من حيث
كما كمياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها او منفصلا
كما في الموسيقى لان موضوعه على ما صرح به الشيخ هو الصوت
من حيث يقبل النسب التاليفية والنسب عددى فهو
دو

ذو كم منفصل وهذه العبارة نظير ما سياتى فى الفصل الثانى
واما العلم الرياضى فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا فى
الذهن عن المادة او مقدارا ماخوذا فى الذهن عن مادة واما
عددا مجردا عن المادة واما عددا فى مادة وسيجى هناك زيادة
كلام فى هذا المقام يعرض للكم بما هو كم اى لذاته ولم
يقل او الذى الكم كما قال فيما سبق سلوكا لمسلك الاكتفاء
ايماء الى ان عروض الاحوال لذى الكم انما هو من جهة الكمية
مع انه يمكن ان يراد بالكم ما يعم الكم بالذات وبالعرض ويتناوله
ايضا ولا يوجد فى حدودها اى فى تصورات التعليمية
نوع مادة ولا قوة حركة فهى التى لا يفتقر فى الذهن الى مقارنة
نوع مادة ومخالطة قوة حركة مع افتقادها اليها فى الخارج
وفيه اشارة الى ان المراد بمخالطة قوتها واستعدادها وهو
تابع للمادة والمراد بالمادة المادة المخصوصة بخصوصية النوعية لا
مادة ما فاندفع البحث الثالث من الابحاث السابقة وسياتى
زيادة كلام فى هذا المقام فلا تغفل وان الالهية بحث
هذا هو الالهى بالمعنى الاعم المتناول للبحث عن الامور العامة
وقوله وقد سمعت ان الالهى اه اشارة الى الالهى بالمعنى
الاخص المقابل للعلم الكلى كما ذكرنا فقوله وما يتعلق بها
اى بالوجود الطبيعى والتعليمى عطف على قوله للوجود

الحركة مخالطته

الطبيعى ويحتمل عطفه على قوله الاسباب الاول وح يكون
معنى آخر للالهى بالمعنى الاعم والاول اظهر واولى كما لا يخفى
ولم يتبين لك من ذلك اى مما سلف لك الاشارة جرت فى
كتاب البرهان من المنطق ان ندكورت تلك الاشارة فى الفصل
الثامن من المقالة الثانية من الفن الخامس الذى هو كتاب
البرهان من الجملة الاولى التى هى فى المنطق فانظر اليه و
ذلك ان فى ساير العلوم الخ اشارة الى المنفى فى قوله ولم يتبين
اى وجه ذلك التبيين لازم لانه فى جميع العلوم قد كان لك
موضوعا ومبادى ففى هذا العلم ايضا كذلك فلا بد لك
من تبيين موضوعه بالحقيقة فالساير بمعنى الجميع وفى كلمة ان
ضمير شان مقدر هو اسمها والجملة بعدها خبرها وح لو قرات
بالتخفيف لكان اولى وقوله كان زايدة او قوله يكون لتحسين
اللفظ والتنبيه على استمرار هذا المعنى والاسم قوله شئ هو
موضوع والخبر قوله فى ساير العلوم تقدم عليه او قوله لك ويحتمل
ان يكون فى كان ضمير شان هو اسمها ويكون قوله لك شئ خبرها
شئ هو موضوع اشارة الى ما اشتهر من اجزاء العلوم
العلوم وهى ثلثة الموضوعات وهى التى يبحث فى العلوم عن عوارضه
الذاتيه والمسائل وهى القضايا التى محمولاتها عوارض ذاتيه
لهذا الموضوع اولانواعه وعوارضه الذاتيه وهى تطويه

وهذه الاشارة صح

فی الاغلب یطلب فی العلوم الحقیقیه بالبرهان وربما تکون
بدیهیه محوجه الی التنبیه والمبادی وهی تصوریة هی حدود
الموضوعات واجزائها واعراضها الذاتیة لها وبالجملة الحدود
امور تصوریة مستعملة فی العلوم وتصدیقیة وهی مقدمات
بیّنة هنالك او ماخوذة من علم آخر هو فوق ذلك العلم او تحته
یبتنی علیها قیاسات العلم والاول یسمی علوما متعارفة والثانی
ان اذعن بها المتعلم بحسن الظن بالمعلم سمیت اصولا موضوعة
وان اخذها علی سبیل الاستنکار سمیت مصادرات اذا تقرر
هذا فنقول الشیخ لم یتعرض للمبادی التصوریة والقسمین من
المبادی التصدیقیه فان الظ من قوله ومباد مسلمة منها یولف
البرهان ای یولف البرهان من تلك المبادی هو المقدمات
الماخوذة من علم آخر لانه لم یکن فی صدد بیان تمام اجزاء العلوم
واستیفاء اقسامها بل غرضه الاشارة الی ما یحصل به الاطلاع
علی ما سیذکره فی المباحث فهو انما یحصل بما ذکره علی انه یمکن
جعل ادراج المبادی التصوریة فی الموضوع او المطالب والقسمین
من التصدیقیة فی المبادی المسمّلة المسلمة ولهذا لما اعترضوا
بان المراد بالموضوعات اما نفس الموضوع او حده او التصدیق بوجوده او التصدیق
بموضوعیه والاول مندرج فی موضات المسایل والثانی
فی المبادی التصدیقیه والرابع من مقدمات الشروع

التصوریة والثالث فی المبادی

فی العلم اجابوا باختیار کل من الشقوق الاربعة والقول بان
عده جزء المزید الاعتناء به فافهم والآن قلت یغنی
اذا لم یتبین لك مما سلف ان الموضوع للعلم الالهی ما هو بالحقیقة
الاشارة قد جرت فی کتاب البرهان قلت تحقق وانما قال حق
التحقیق بالموضوع لهذا العلم اذ کنت تحققت به فی الجملة من الاشارة
الجاریة فی الکتاب المذکور وهل هو ذات الله بیان لکیفیة
حق التحقیق ای ذلك انما یکون اذا حقق ان موضوعه هل هو
ذات الله تعالی کما ذهب الیه بعضهم حتی یکون المراد والمط فیه
معرفة صفاته وافعاله ولم یقل معرفة وجوده او ذاته اذ لا یجوز ان
یطلب فیها تلك المعرفة اذ موضوع شیء من العلوم لا یکون مطلوبا
فیه وبهذا سیبطل هذا المذهب فکتمه اولا احترازا عن التصریح
بما هو منشاء بطلانه مع ایماء لطیف الیه لظهور ان تلك المعرفة
مطلوبة فی هذا العلم او معنی آخر کالاسباب القصوی للموجودات
کما ذهب الیه بعض آخر وکالموجود من حیث هو موجود کما هو
مذهب الحق والحاصل ان حق التحقیق به انما یحصل بامرین ابطال
المذهب الباطل واثبات المذهب الحق وایضا قد کنت
لتسمع اه یعنی ههنا مطالب لا بد من بیانها والکشف عنها
الاول ما هو الموضوع لهذا العلم اذ کنت لا تحقق به حق
التحقیق بعد والآن نحن نبینه ونحققه وقد سبق ذلك والثانی

قد

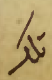
قد اشتهر ان ههنا صناعة هي فلسفة اولى يفيد تصحيح مبادى
العلوم الجزئية وهي فلسفه وحكمة بالحقيقه وكنت لا تعرف
ماهذه الحكمة الفلسفة الاولى وماهذه الحكمة ونحن نبين
الان ان هذا العلم هو الفلسفة الاولى وهو انه الحكمة المطلقة و
الضمير في قوله وانها راجع الى العسا الفلسفة الاولى والملق
عليها اولا الفلسفة بالحقيقة وثانيا الحكمة بالحقيقة وثالثا الحكمة
المطلقة تنبيها على انها عبارات مختلفة والمراد واحد فان الفلسفة
هي بمعنى الحكمة فرجع كونها بالحقيقة وكونها مطلقة اى عن القيود
الى شئ واحد فانها اذا كانت حكمة مطلقة عن القيود كانت حكمة
بالحقيقة المطلقة لتبادرها عنها عند اطلاقها وهو من امارات الحقيقة
وقد يوق المراد المطلقة عن الافتقار الى غيرها من العلوم بخلاف
ساير العلوم فانها من تصحيح موضوعاتها وتتميم براهينها مفتقرة
الى هذه الصناعة فهي حرة مطلقة وساير العلوم عبيد وخوادم
لها او المراد ان المبحوث عنه فيها مطلقة عن الافتقار الى
مخالطة الحركة والمتعلق التعلق بالماده في القوام ما لحد كما
عرفت والثالث انه قد اشتهر بينهم تعريفات واوصاف
ثلثة للحكمة هي ما ذكر في الكتاب وسيأتي شرحها وكنت
لا تعرف ان هذه التعريفات والاوصاف لصناعة واحدة
او لصناعات مختلفة كل واحدة منها يسمى حكمة والان

نحن نبين ان هذه التعريفات والاوصاف الثلثة الصناعة ولحدة
هى هذه الصناعة فقوله الصفات الثلثه بيان وتفسير
للحدو وتنبيها على ان المراد بها مطلق التعريف المتناول للرسم
ولهذا قال وان الصفات الثلثة التى يرسم بها الحكمة وظهر
مما ذكرنا ان قوله وكنت لاتعرف ماهذه الفلسفة الاولى
وما هذه الحكمة وقوله ونحن نبين لك الان الى قوله الحكمة
المطلقة متعلق بقوله وايضا قدكنت تسمع آة وقوله وهل
الحدود والصفات الى قوله يسمى حكمة وقوله وان الصفات
الثلثه متعلق بقوله وقدكنت تسمع تارة الى قوله وكنت
لاتعرف على ترتيب اللف والنشر وقد علم ان لكل
علم موضوعا الخ شرع فى المطلب الاول وقد عرفت ان تحقيقه
انما يحصل من امرين رد المذهب الباطل واثبات ما هو
الحق والاول مقدم على الثانى فلذا بدا به وجعل تتمة الفصل
فى ذلك ثم شرع فى اول الفصل الثانى فى الاول وبين
المطلبين الاخرين فى آخره كما ستقف عليه وابطل اولا
المذهب الاول وهو ان يكون موضوع هذا العلم هو ذات
الله تعالى لانه الذى يسارع اليه الوهم ولهذا مال اليه اكثر
المخالفين فلنبحث عن الموضوع اى عن ان الموضوع
لهذا العلم ماهو ولايخفى ان ماهو سوال عن التصور وهل

سوال

سوال عن التصديق وقد تقرر ان التصور على وجهين تصور الشيء
الشيء باسمه اى تصوره مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة
موجودة وتصوره بحسب الحقيقة وهو تصور مهية
الموجوده وكذا التصديق على وجهين التصديق بوجود
الشيء فى نفسه ويسمى هلية بسيطه والتصديق بوجوده
لغيره ويسمى هلية مركبة وقد علمت كل ذلك فى صناعة المنطق
والغرض ان الشيخ اراد بما هو هيهنا تصور الموضوع بحقيقته
لانه سئل عنه بعد تحصيل مطلب هلية البسيطة كما اشار اليه
بقوله وقد علم ان لكل علم موضوعا يعنى بحث العلم فان لهذا
العلم موضوعا الذى هو فى قوة العلم بان هذا العلم موجود
من العلم بان لكل علم موضوعا كما سبق تقرره فلنبحث ولنسئل
عن الموضوع لهذا العلم بما هو ولا تصور بعد مطلب هل
البسيطه الا التصور بحسب الحقيقة فان التصور بحسب
الاسم حاصل قبل هذا المطلب ولذا لم يسئل عنه وكان
قوله بالحقيقة فيما سبق حيث قال الموضوع للعلم الالهى
ما هو بالحقيقة ايماء الى هذه الدقيقه وظهر بما ذكرنا ان
البحث ينبغى حمله على معناه اللغوى دون الاصطلاحى
ثم بعد الفراغ عن ذلك ناسب ان يسئل عن هلية المركبة
ولذا قال ولينظر هل الموضوع لهذا العلم انية الله تعالى

اوليس ذلك اى ليس الموضوع ذلك الانيه والوجوه فا
لتذكير باعتبار المعنى واراد بالموضوع الموضوع من حيث
انه ثابت لا من حيث هو موضوع لئلا ينافى في ما سبق من
ان الموضوع ذات الله تعالى اما خلقيه واما سياسيه
اشارة الى اقسام الحكمة العملية وهى ثلثة لانها اما علم بمصالح
شخص واحد ليتخلى عن الرذايل ويتحلى بالفضايل فهو الحكمة
الخلقيه او بمصالح جماعة متشاركة فى منزل واحد فهو الحكمة
المنزلية او جماعة متشاركة فى مدينة واحدة فهو السياسية
المدنيّه وقد سبق الاشارة اليهما فى المنطق والمقصود ان
العلم القسمين الاخيرين لما اشتركا فى معنى السياسة عامية
كانت او خاصية وفى ان المنظور اليه فيهما هو المعاملة مع الغير
واصلاح الخارجيات بخلاف الاول فان المنظور اليه فيه
هو المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات مع القوى
ادرجها الشيخ تحت قسم واحد اختصارا وليس
فى العلوم الحكمية علم خارجا اى حال كونه خارجا عن هذه
القسمه وفى هذا الكلام اشعار بان المنطق من العلوم
الحكميه كما وعدناك فيما سبق فلا تغفل وليس ولا
فى شىء منها اى وليس فى مجموعها ولا فى شىء منها ذكره
آنفا الاحتمال ان يكون البحث عن اثبات الاله فى مجموع



15

تلك العلوم من حيث هو مجموع وان لم يكن في شئ منها
بانفراده ولا يجوز ذلك اى لا يجوز ان يكون المبحوث
عنه في تلك العلوم ذلك الاثبات فنفي اولا وقوع ذلك
البحث في تلك العلوم وثانيا جواز وقوعه اى كما لا يقع ذلك
فيها لا يجوز ان يقع وقوله لاصول متعلق بقوله لا يجوز او
بقوله تعرف فاللام بمعنى الباء او بقوله تامل فاللام بمعنى في
والمراد بالاصول المكررة اصول ثلثة ذكرها مرارا في العلوم
السابقة هي ان المطلوب في كل علم اثبات العرض الذاتي
لموضوعه والعرض الذاتي ما يعرض للشئ لذاته او لامر
يساويه وموضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه
او عرض ذاتي له او نوع من العرض الذاتي له فان من تامل
في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله لا يجوز ان يكون مطلوبا
في شئ من تلك العلوم المذكورة اذ ليس الواجب ولا الموجود
بعرض ذاتي او نوع منه لموضوع شئ منها او لنوع لموضوعه
فتدبر وسنبين عن قريب انه دليل آخر على ان اثبات
الاله لا يجوز ان يكون مبحوثا عنه الا في هذا العلم يبحث
عن المفارقات للمادة اى عما لا يقارن المادة اصلا فانه
كما عما من علم يبحث عما لا يفتقر في قوامه ووجوده الى مقارنة
المادة ومخالطة الحركة وقد سبق وسنبين ايضا ان

هذا البحث يتناول ما لا يقارنها اصلا كذات الحق و
العقول وما يقارنها لا على وجه الافتقار كساير الامور العامة
فظهر ان المفارقات للمادة لا يجوز ان يبحث عنها الا في
هذا العلم وقد ثبت في الطبيعي ان الاله مفارق للمادة برى
عنها وعن مخالطة الحركة فثبت ان البحث عن وجوده لا يجوز
ان يكون الا في هذا العلم وانما احال ذلك الى الطبيعي مع انه
ظهر من الالهي ايضا اذ من لا يسلم ان اثبات الاله والبحث
عن وجوده من الالهي يمكن ان لا يسلم ظهور مفارقته وتجرده
عن المادة ايضا من هذا العلم فاحال الى الطبيعي دفعا لهذا
المناقشة فان قيل موضوع هذا العلم هو الموجود كما سيقرره
فما لم يعلم كونه موجودا لم يمكن البحث في هذا العلم وايضا البحث
عن وجوده بحث عن كونه داخلا في موضوع الفن ومثل ذلك
لا يكون من مسائل الفن وايضا موضوع العلم لا يجوز ان يكون
محمول المسئلة اجيب بان البحث عن وجوده انما هو بحمله على
الموجود المطلق بمعنى ان بعض الموجود واجبا ولكل موجود داما
واجبا او ممكن ودليل اثبات الواجب مع ظهور وجود الممكنات
يفيد تلك الكلية ولا يخفى ما فيه اذ لا يراد ان الاول لا يحلها
فالاظهر ان يقال موضوع هذا العلم هو الموجود المطلق المتناول
للخارجي والذهني والبحث انما هو عن وجود الواجب في الخارج

لاعن

لا عن وجوده مطلقا فاندفع الايرادات جميعا ومن ههنا تبين
ان الاطلاق فى موضوع هذا العلم للتعليم بحيث يشمل
الواجب والجوهر والعرض كما زعم بعضهم فالحق ترك قيد
الاعيان فى تعريف الحكمة والاقتصار على الموجود مطلقا حتى
يتناول هذا العلم بل المنطق ايضا كما ذكرنا لا يقال قد صرح الشيخ
فى اوايل المنطق بان الحكمة يبحث فيها عن احوال الموجودات الخارجية
حيث قال ان الغرض فى الفلسفة ان توقف على حقايق الاشياء
كلها على قدر ما يمكن الانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة
اما اشياء موجودة فى الاعيان ليس وجودها باختيارنا و
فعلنا واما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ثم قال والاشياء
الموجودة فى الاعيان التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هى
بالقسمة الاولى على قسمين انتهى فقد اعتبر الوجود العينى فى كلا قسمى
الحكمة وهو يدل على اعتباره فى المقسم ايضا لانا نقول قال بعد
ذلك كلاما بهذه العبارة ولان هذا النظر وقد اشار الى النظر
فى الامور المنطقية ليس نظرا فى الامور من حيث هى موجودة
احد نحوى الوجودين المذكورين بل من حيث ينفع فى ادراك احوال
ذينك الوجودين فمن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث
عن الاشياء من حيث هى موجودة ومنقسمة الى الوجودين
المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة فيكون

عند ما التى فى الفلسفه ومن يكون الفلسفه عنده متنا وله لكل بحث نظرى
ومن كل وجه يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة والتى لساير
اجزاء الفسا الفلسفة انتهى وهذا يدل على ان فعلها ولا من
اعتبار قيد الاعيان انما هو على مذهب بعض وهو هاك متردد
بين المذهبين ولم يخرج باحدهما فلا يبعد ان يكون الحق عنده
ما ذكرنا والذى لاح لك من ذلك اى من ذلك المذكور
وهو ان الاله غير جسم ولا قوة جسم الخ وضمير منه فى قوله مستعملا
منه راجع الى ذلك ايضا وكلمة من ابتدائية كلمة فى فى الطبيعيات
بمعنى من وغيره يبغى تنبيها على شدة تعانق هذه المسئلة بمسائل
طبيعية كانها من جملتها والغرض من هذا الكلام الجواب عما يستشعر
استشعر من السؤال ههنا بان يقال اذا لاح فى الطبيعيات ما ذكر
من الاحكام فقد لاح فيها وجود الاله ايضا فان ما ثبت فيها
وجود مفارق برى من المادة وعن مخالطة الحركة من كل وجه
وما ذلك الا الاله واجب الوجود فلزم منه ان الاله ايضا ليس
بجسم ولا قوة جسم اه كما ذكره فكيف يقال ليس فى شئ من العلوم
غير هذا العلم البحث عن اثبات الاله بل لا يجوز ان يكون
ذلك وتوضيح الجواب ان الذى لاح من الطبيعيات ليس
من مسائلها وكان غريبا اجنبيا فيها وقد ذكر فيها تعجيلا
للانسان وقوله وعلمه بوجود المبداء الاول فيتمكن منه اى

من الاذ

من الانسان الرغبة ونسب التمكن الى الرغبة دون الانسان
بان يقول فيتمكن الانسان من الرغبة مبالغة في تمكنه كان التمكن
تعدى منه الى الرغبة اى فيتمكن الرغبة الانسان ويحتمل رجوع
الضمير الى الوقوف اى فيتمكن من الوقوف على آنية المبداء
الاول رغبة الانسان فى اقتباس العلوم والانسياق من السوق
الى المقام الذى هناك اى فى الطبيعى برفق الوصول الى معرفته
وادراكه بالحقيقة وكان المراد مقام التخلق باخلاق الله والتشبيه
له بقدر الامكان ويحتمل ان يكون ان يتوصل بتقدير ليتوصل
فالضمير في معرفته راجع الى الله ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ
من التصريح باللام فان قيل ما لاح فى الطبيعيات لم يكن
الا ما لاح من ان الحركة السماوية الدائمة تحتاج الى محرك
مفارق الا اذا لاح انه هو الواحد الخالق للممكنات كلها ومكملها
ومصورها وهو المحتاج اليه المتضرع لديه الى غير ذلك من
معنى الالوهية وليس كذلك ومن انه ليس للحركة والزمان
شئ تتقدم عليها الا المبدع ولاح منه ان هذا المبدع ما هو
هل هو مفارق او غير مفارق قلنا ما ذكره الشيخ اشارة الى
طريقة الطبيعيين فى اثبات الواجب من طريق الحركة وانها
طريقة مشهورة مستفادة من قولهم كل متحركة فله متحرك
غير متحرك وتقريرها على ما ذكره ارسطو فى اثولوجيا

فی حرف اللام انا وجدنا المتحرکات علی اختلاف جهاتها
واوضاعها ولابد لکل متحرک من محرک فامّا ان یکون المحرک
متحرکا فتسلسل القول فیه ولا یتحصل واما ان یسند الی
محرک غیر متحرک فلا یجوز ان یکون فیه معنی بالقوة فانه
یحتاج الی شی آخر یخرجه من القوة الی الفعل وکل جایز وجوده
ففی طبیعة معنی ما بالقوّة وهو الامکان والجواز فیحتاج الی
واجب به بحیث نعم ان یق ان اثبات الواجب فی الطبیعی
لیس مطلوبا فی نفسه ومقصودا بذاته بل المقصود بالذات
اثبات مبداء للحرکة غیر متحرک وان لزمه بالعرض اثبات
ما هو واجب بذاته والمراد ان اثبات الواجب لیس مطلوبا
فی نفسه ومقصودا بذاته والمراد ان اثبات الواجب لیس
مطلوبا فی نفسه الا فی هذا العلم وهذا وجه آخر للاعتذار
غیر ما ذکره الشیخ ولما لم یکن بد من ان یکون الشروع
فی ابطال المذهب الثانی للمخالف وهو ان موضوع هذا
العلم هو الاسباب القصوی اما افراد مخصوصه من العلل
الاربع وکونها قصوی باعتبار کونها اسبابا اولی للموجودات
او العلل الاربع الکلیه وکونها قصوی بالنظر الی کلیتها
ولیس الکلام فی الاول والا لم ینحصر الاحتمال فی الاربعة
المذکورة لاحتمال ان یکون النظر فیها من جهة ذواتها

قدس مرادم

المخصو

المخصوصة لا من جهة اخرى فتعين الثانى ثم ما يظن
هذا المخالف كونه موضوعا لهذا العلم هو الاسباب
اربعتها لا واحد منها بخصوصه مثل الفاعل او الغاية
او غير ذلك فان هذا مما لا يمكن القول به والا لم يمكن
البحث عن باقى الاسباب بل يلزم التحكم ايضا وهذا
معنى قوله هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات
كلها بالجر تاكيدا للموجودات اى لما بقى منها بعد اخراج
الاسباب عنها بقرينة سبق ذكر الاسباب اربعتها
بالرفع بيانا للاسباب ويحتمل ان يكون كلا بالرفع تاكيدا
للاسباب كما قال بعيد ذلك لكن النظر فى الاسباب كلها
وح يكون قوله اربعتها دفعا لتوهم ارادة جميع افراد نوع
واحد من السبب لا واحد منها اى بخصوصه كما
اشرنا اليه وليس المراد لا واحد منها لا بعينه فانه يرجع
الى الاسباب بما هى اسباب مطلقة فيكون فى حكم
الاحتمال الثانى وفى بعض النسخ الا واحدا منها اى
وهو الفاعل للكل فانه لا يمكن القول بكونه موضوعا
لهذا العلم لما مر بيان البيان فى ابطال المذهب
الاول وفيه انه انما يتم اذا كان الكلام فى افراد مخصوصة
للعلل كما ذكرنا وقد عرفت ان الكلام فى العلل الكلية

و ان تعين بها بخصوصها او تعين بخصوصها ان تتوصل الواحد للغاية

و اربعتها نافلة جر كله

فالتعويل على النسخة الاولى   لكن النظر فى الاسباب كلها
ايضا الخ يعنى النظر فى الاسباب الاربعة لا يخلو عن احتمالات
اربعة فان النظر امّا باعتبار ذاتها او باعتبار امر صادق
عليها وعلى الثانى فذلك الصادق اما قريب كالسبب
المطلق او بعيد كالوجود وعلى الاول فالنظر اما فى كل
واحد منها بخصوصه اى الفاعل والغاية وغير ذلك
او فى مجموع الاسباب من حيث هو مجموع والى
هذا الشق اشار بقوله او من جهة ما هى الجملة التى
يجتمع منها اى من الاربعة وبما قررنا ظهر ان المراد
بالنظر فى الاسباب بما هى موجودات ليس ان يكون
الموجود قيدا للموضوع حتى يكون الموضوع الاسباب
المقيدة بالوجود اذ لا يمكن هذا الاعتبار فى باقى الاقسام
بل المراد ان يكون النظر فيها باعتبار امر صادق عليه وهو
الموجود حتى يكون النظر فى الحقيقة فى الموجود بما هو موجود
فيكون هو الموضوع بالحقيقة فعلم ان هذا الشق يستلزم
المطلوب كما سيذكره فى آخر الفصل ولذلك بدا فى الابطال
بالشق الثانى   ويظهر هذا من وجوه جمهور
الناظرين حملوا الوجوه على ما فوق الاثنين كما هو الظاهر
فجعلوها ثلثة قالوا الوجه الاول من قوله احدها الى

قوله احدها الى غير ذلك والثانى من قوله ثم من البين
الواضح الى قوله وهو هذا العلم والثالث من قوله وايضا
الى قوله مطلوب الوجود فيه وانت خبير بان تقرير الوجه
الثانى بوجه يغاير الوجه الاول مشكل جدا فان منهم من
قرر الاول بان الالهى يبحث عن معانى ليست اعراضا ذاتيه
للاسباب مطلقا فلم يكن هى موضوعة والثانى بان البحث
عن هذه الامور من المباحث الفلسفيه المنحصرة على ما تقدم
من العلمية والمنطقية والطبيعية والرياضية والالهية و
ليس شئ من هذه الامور من تلك العلوم الا من الالهية و
انت تعلم ان مجرد هذا لا يلزم المطلب وهو ان الاسباب
مطلقا ليست موضوع هذا العلم الا اذا قيل ليست هذه
الامور من الاعراض الخاصّة بالاسباب بما هى اسباب
مطلقة فرجع الى الوجه الاول ومنهم من قرر الاول بان
هذه المعانى ليست من الاحوال المختصة بالاسباب بما هى
اسباب مطلقة لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
يوصف بها المسببات والاسباب الجزئية وقد ثبت ان
ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض المختصة
الذاتية للموضوع والثانى بان هذه المعانى فى انفسها
ومن حيث عمومها لا بد من البحث عنها فى شئ من العلوم

لابتنائه كثير من المقاصد الضرورية على البحث عنها ولا شيء
من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الامور على الوجه
العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها
فى هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه العموم ايضا فيكون
البحث على هذا الوجه لغوا فى هذا العلم ولا يخرج عليك
ان الوجه الاول ايضا انما يتم اذا قيد البحث عن هذه المعانى
بان البحث عنها على وجه العموم فانها على هذا الوجه ليست
من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هى اسباب فيصير
محصلة ان البحث عنها على وجه العموم مما يقع فى هذا
وانها على هذا الوجه ليست من الاعراض الخاصة بالاسباب
بما هى اسباب فلم يكن هى موضوعة فيرجع الوجهان
الى وجه واحد فالحق كما نقل عن بعض المحققين ان المذكور
فى الكتاب وجهان والشيخ ارادها بالجمع ما فوق الواحد
اما الوجه الاول فمن قوله احدها الى قوله وهو هذا
العلم والثانى من قوله وايضا الخ حاصل الاول انه يبحث
فى الالهى عن الكلى والجزئى والقوة والفعل والامكان و
الوجوب وغير ذلك من الامور العامة وليس ايرادها
فيه على سبيل المبدائية فان هذه المباحث لابد ان يجر
لها بحث وليست من الطبيعى والرياضى والخلقى فهى

من مسائل الالهى ولاشك ان هذه المعانى ليست من الاعراض
المختصه بالاسباب بما هى اسباب فلم يكن تلك الاسباب
موضوعة فقوله ثم من البين الواضح الخ الاثبات كون البحث
عن هذه المعانى من مسائل العلم الالهى ودفع توهم كونه من
المبادى وانما قال بما هى اسباب فان بعضها كالوجوب
من الاعراض الخاصة بالاسباب لكن لا من حيث انها اسباب
بل يعرض لها من حيث انها موجودة ايضا لا يمكن تقريره
على ان يكون وجها آخر مغايرا للاول بان يجعل قوله هذه
الامور اشارة الى الامور فى قوله حتى يكون الغرض فى هذا
العلم هو النظر فى الامور التى يعرض الاسباب اى هذه الامور
التى يعرض الاسباب فى انفسها مع قطع النظر عن عروضها
للاسباب يجب ان يبحث عنها ويثبت لها احوال او
عوارض ذاتيه وليست فى شئ من العلوم سوى الالهى
فلم يكن تلك الاسباب موضوعة ضرورة مغايرة هذه
الامور لتلك الاسباب لانا نقول يرد عليه ح ان هذه
الامور وان كانت مغايرة للاسباب لكنها ليست
مباينة لها بالكلية بل هى من العوارض الذاتيه كلها
كما هو المفروض وعدم ملاحظة عروضها لها لا يستلزم
عروضها فى الواقع وموضوع المسئلة يجوز ان يكون

من العوارض الذاتية لموضوع العلم كما تقرر في محله وايض

فان الا العلم بالاسباب يعني لا يجوز ان يكون الموضوع

السبب المطلق فان العلم بهذا العلم هو بوجود السبب المطلق

وبان ههنا سببا ما مطلقا لا يحصل الا بعد العلم بان لكل

ممكن او حادث مؤثرا او محدثا بمعنى ان لوجود واحد منها

تعلقا بما يتقدمه في الوجود ولما كان ههنا مظنة توهمات

فاسدة الاول ان هذا العلم بديهي حسي لما يشاهد من حصول

الاحراق عقيب الشمس وغير ذلك والثاني انه بديهي تجربي

لما يشاهد من كثرة وقوع احد الامرين عقيب الآخر وتكرره

والثالث انه بديهي اذ من البين بنفسه ان للحادثات مبدأ

وسببا ما اشار الى دفع الاول بقوله واما الحس فلا

يؤدي الا الموافاة الخ اي لا يحكم العقل بواسطة الحس

الا بالمصاحبة بين الشيئين والمصاحبة لا يستلزم

السببية والى دفع الثاني بقوله والاقناع الذي يقع

للنفس الخ اي لا يلزم من التجربة والاحساس بكثرة وقوع

احد الامرين عقيب الآخر وتكراره الا الاقناع والظن بسببية

احدهما للاخر ومع ذلك لا يتأكد ولا يتقوى هذا الظن

بان يكون قويا غالبا الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة

في الاكثر طبيعية واختيارية لما علمت في المنطق ان المجربات

مشاهدات

مشاهدات متكرره لابد فيها من ان يأمن النفس عن الاتفاق
اى عن كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفى اليه
وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا فان الامور
الدائمة او الاكثرية طبيعية او اختيارية ثم يستثنى نقيض
التالى لنقيض المقدم وهذا اى ما ذكر من كون تلك الامور
طبيعيه او اختيارية استناد فى الحقيقة الى الاسباب اذ
لا معناه ان تلك الامور مستنده الى الطبيعة او الاختيار
والطبيعيه او الاختيار سبب لها وفيه اعتراف واقرار
بوجود العلل والاسباب فظهر ان امر التجربة انما يتم
بالاقرار والاعتراف بوجود السبب فلا يحصل العلم
بوجود السبب لها وانما قال والاقناع الذى يقع للنفس
مع ان المجربات من اصول اليقينيات لما ذكروا من انا
اذا حكمنا بحكم من طريق التجربة فقد لا يحكم بذلك مطلقا
بل مع قيود مخصوصة لها فدخل فى الحكم اليقينى به فانا اذا
حكمنا بان السقمونيا مسهل لا يحكم به على الاطلاق بل يحكم
بان السقمونيا الذى يوجد فى بلاد كذا فى زمان كذا
على هيئة كذا اذا تناوله الانسان فانه يسهله فى الاكثر فلا
يفيد حكما كليا يقينيا الا بهذه التقييدات وامثالها
فعلم انها قبل التقييد لا يفيد الا غلبة الظن وان ضم اليها

القياس المذكور على انه يمكن ان يكون مراده انها ظنية قبل
ضم ما ذكر من القياس وبعد الضم يصير بعينه فان المخرجها
الضم من الظن الى اليقين ويكون هذا مغنيا قوله فغيرمتاكد لا
انه غير متقوع الب كما اشرنا اليه وهذا ليس بينا اوليا
اه اشارة الى دفع التوهم الثالث اى وجود السبب المطلق
ليس بديهيا اوليا بل هو مشهور اوجب التصديق به عموم
اعتراف الناس به وقد يلتبس المشهوري بالاولى وقد علمت
الفرق بينهما فى المنطق بانه لو قدر الانسان انه خلق دفعة
ولم يستانس بما وراء مقتضى عقله لم يحكم بالمشهورات
وبعض المشهورات حق يصح بالنظر وبعضها كاذب
بخلاف الاوليات فمنشاء التوهم اما اشتباه المشهور بالاولى
وقد علمت انه لا يلزم من الشهرة الحقية فضلا عن الاولية او
اشتباه المط بما هو مقدمة اولية فان ما هو الاولى وهو
ان للحادثات مبدأ ما فيلتبس بظن ان وجود السبب المطلق
ايضا كذلك وهو ايضا توهم فاسد اذ لا يلزم من بديهة
المقدمة بديهة المطلوب وهو ظ واليهما اشار الشيخ بقوله
وليس اذا كان اى هذا وهو وجود السبب المطلق قريبا
عند العقل اى حيث كان مشهورا وهو اشارة الى الاول
من البين بنفسه ان للحادثات مبداء ما اى كان من البين

بنفسه

بنفسه كون سبب ما للحادثات وهو اشارة الى الثانى فالشرط
مركب من الجزئين وجزاه قوله يجب ان يكون اى هذا من
البين بنفسه كما فى كثير من الامور الهندسيه فان كثيرا من المسائل
الهندسيه غريبة فى التطريه مع بديهة مقدمات دليلها قريبا
من الوضوح عند العقل ومع ذلك يبرهن عليه فى كتاب
اقليدس كقولك كل ضلعين من المثلث فهما معا اطول
من الثالث ثم البيان البرهانى تتميم لما كان بصدده
من الوجه فان بما ذكره اولا لا يعلم الا ان وجود السبب
المطلق نظرى الى البرهان اى نقول بعد ذلك ان البيان
البرهانى لذلك اى لوجود السبب المطلق باثبات
اسباب الامور ذوات الاسباب ليس الا فى هذا العلم
فالسبب المطلق مطلوب الوجود فيه فلا يكون موضوعا
له واليه اشار بقوله فكيف يمكن ان يكون اه وقوله
مطلوب الوجود فيه خبر بقوله يكون وفائدة توصيف
العلم بقوله المبحوث عن احواله من المطالب الاشارة
الى سر ذلك اى موضوع العلم ما يبحث عن احواله
واعراضه الذاتيه فى مطالبه فظ ان البحث عن احوال
الشئ انما يكون بعد اثبات وجوده فهو عند البحث عن
احوال الشئ مفروغ عنه فيجب ان لا يطلب فى العلم

بل يوجد   وا ذا كان كذلك اشارة الى ابطال الاحتمال
الثالث والرابع من الاحتمالات الاربعة فى البحث عن
الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد من
الاسباب الاربعه من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه
لا من حيث انه سبب مطلق او يكون البحث عن الجملة
التى يجتمع عن من الاربعة اى عن المجموع بما هو مجموع
يعنى اذا كان الامر كذلك اى الموضوع للعلم
لا يمكن ان يكون مطلوب الوجود فيه فهو اشارة
الى النفى المستفاد من قوله فيكيف يمكن
اه فبيّن ايضا على صيغة المجهول اى صار مبينا معللا
اى ايضا امران الاول انه ليس البحث عن الاسباب
الاربعة من جهه الوجود الذى يخص كل واحد منها
اى من حقيقة كل واحد منها المختصه به كما سيذكر
انه ربما يسمى حقيقة الشئ بالوجود الخاص وهو الاحتمال
الثالث وذلك يضم مقدمة اخرى سهلة الحصول
وهى ان كل واحد منها بخصوصه مطلوب الوجود
الوجود فى هذا العلم والثانى انه ليس البحث عنها من
جهة ما هى جملة ما وكل وهو الاحتمال الرابع لان النظر
فى اجزاء الجملة اقدم من النظر فى الجملة فلا بد من النظر

فی اجزائها وهو اما فی هذا العلم فالاجزاء اولی بان یکون موضوع
العلم من الجملة وقد عرفت انها لا تصلح لذلک فالجملة
ایضا بالطریق الاولی او فی علم آخر ولیس علم آخر اه و
یمکن ان یکون لفظة بین بصیغة الاسم وح فالمراد
ظهور لزوم الامرین من المقدمات وان یجعل کل
اشارة الی مجموع ما ذکره فی ابطال الاحتمال الثانی
وجه قوله فبین ایضا الخ انه یجری مثله هو هذا لکنه تکلف
مستغنی عنه بما ذکرنا لستا اقول مجملی وکلی اراد
بالاجمال الابهام والعموم فکانه قال عام وکلی وفی بعض
النسخ جملی وکلی وقد عرفت فی المنطق الفرق
بین الکلی والکل فکذا الفرق بین الجملة والجملی
والغرض التنبیه علی الفرق بینهما حتی لا یتوهم رجوع
هذا الاحتمال الی الاحتمال الثانی ولا یشتبه حکم
احدهما بالآخر فیحکم بعدم اجراء الدلیل فی اعتبار الاسباب
کلا وجملة بناء علی عدم اجرائه فی اعتبارها مجملا وکلا
فان النظر فی اجزاء الجملة اقدم من النظر فی الجملة ضرورة
توقف النظر فی الکل علی النظر فی جزئه وان لم یکن
النظر فی جزئیات الکلی اقدم من النظر فی الکلی بل
قد یکون الامر بالعکس سواء کان النظر تصوریا او

تصديقيا باعتبار قد علمته في المنطق اما النظر التصوري
فهو اذا كان الكلي ذاتيا للجزئية والعلم بذلك الجزئي
علما بالكنه فانه يكون تصور الكلي اقدم من تصور الجزئي
واما النظر التصديقي فذلك اذا استدل بحال الكلي
على حال الجزئي اذ يكون التصديق بحال الكلي لكونه
دليلا اقدم من التصديق بحال الجزئي لا يقال النظر
في الكل ايضا قد لا يتوقف على النظر في الجزء كما اذا تصور
الكل بوجه ما لانا نقول اذا فرض العلم بالكنه
مشتركا بين الكل والكلي فقد توقف
العلم بالكل على العلم بجزئه ولا يتوقف العلم بالكلي على
العلم بجزئيه بل قد يكون الامر بالعكس كما اذا كان الكلي
ذاتيا له فظهر الفرق واما ان كان النظر الخ لما
ابطل الاحتمالات الثلثة الاخيرة من الاربعة وكان
الاحتمال الاول قريبا لها في الذكر كان هناك مظنة ان يقع
في ذهن السامع ان حال هذا الاحتمال ماذا وهل هو
باطل كساير الاحتمالات او له حكم آخر فاورد حكمه امتا
تفصيلا لذلك المجمل الواقع في ذهنه وازالة لتردد بين
انه ليس بباطل بل هو مستلزم للمطلوب وهو ان موضوع
هذا العلم وهو الموضوع الاول يكون موضوعات ساير

العلوم متشعبا منه حاصلا بنوع تخصيص له هو الموجود
بما هو موجود او ان الموضوع الاول لهذا الموضوع هو الموجود
فانه له موضوعات آخر هي راجعة اليه وهو موضوعات
ابوابه وقوله فقد بان ايضا متفرع على مجموع ما ذكره بقوله
فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيهما الى هنا حتى تبين
لنا الغرض الذى فى هذا العلم لان الغرض من العلم هو
البحث عن احوال موضوعه فلا بد من الدلالة على الموضوع
حتى يظهر لنا ما هو الغرض والمقصود اعلم ان الشيخ
بعد ابطل المذهب المخالف فى الموضوع لهذا العلم فى
الفصل السابق اراد فى هذا الفصل ان تبين ما هو الحق
فيه وهو ان الموضوع لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود
وتمام ما يستنبط من كلامه فى اثبات هذا المطلب يرجع
الى اربعة وجوه ونحن نشير الى مجمل منها ليكون الناظر على
بصيرة عند تفصيلها الاول انه يبحث فى هذا العلم عن
عن وجود موضوعات ساير العلوم وعن مقومات
وجودها ومقومات مهيتها لان هذه الامور يجب ان يجرد
لها بحث وليس فى تلك العلوم فيكون فى هذا العلم فموضوعه
يجب ان يبحث عنها فى هذا العلم لصدق تعريفه عليه
دون ساير العلوم فلا بد ان يكون موضوعه شاملا لها

وهو ليس الا الموجود وقد ذكر هذين الوجهين ملفقا اذ لا بد
في كل منهما من بيان ثلثة مقدمات اثنتان منهما مشتركة
بين الوجهين والآخر مختصة بواحد منها فذكر اولا المختصة
بالوجه الاول وثانيا المشتركة بينهما ثم المختصة بالثاني
فالمشتركة الاخرى كما سيظهر عليك انشاء الله
تعالى والثالث ان الامور العامة كالواحد والكثير
وغير ذلك هي المبحوث عنها في هذا العلم وليست
من الاعراض الخاصة للشيء سوى الموجود فيكون هو
موضوعه والرابع ان موضوع هذا العلم يجب ان يكون
غنيا عن تعلم مهيته واثباته اذ ليس علما آخر فوقه حتى
يتكفل ذلك ولا شيء كذلك الا الموجود فهو
موضوعه ويرد عليها ان الواحد والمعلوم مثل الموجود فيما
ذكر فلم لا يجوز ان يكون الموضوع واحدا منهما ويمكن
الجواب بان الموجود المطلق اعم من الواحد فان الكثير
من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وموضوع هذا
العلم يجب ان لا يكون اعم منه فلا يكون هو الواحد على
ان وحدة الشيء ووجوده وتشخصه على ما صرح به الفارابي
متحدة بالذات مختلفة بحسب الاعتبار واما المعلوم
فلما كان موضوعا للكلام كما صرحوا لم يجعلوه موضوعا

لهذا العلم وليست حتى يتمايز ولم يفعلوا بالعكس لان
المتكلمين لما انكروا الوجود الذهنى للاشياء لم يمكنهم جعل
الموضوع هو الموجود بخروج كثير من مقاصده عنه
واما الحكماء فلما اثبتوه ناسب جعلهم الموضوع للالهي
الموجود حتى يحصل التمايز بين العلمين وفيه ان علم الكلام
عند الفلاسفة ليس علما آخر خارجا عما اعتبروه من العلوم
الفلسفية بل جل مقاصده مندرج فيها فالوجه ان يقال الموجود
اعم من العلوم اذ كثير من الاشياء الموجودة لم يخطر ببالنا فلم
يكن معلوما لنا فتامل فان قيل قد يبحث فى هذا العلم من
المعدوم مثل قولهم المعدوم لا يعاد وليس بشئ وغير ذلك
وعن الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم قلنا يصدق
على الجميع الموجود المطلق المتناول للذهنى فان البحث عن
المعدوم الخارجي او عن المعدوم المطلق الغير الكلى
الدائمى وهما موجودان فى الذهن على ان البحث عن هذه
الامور يمكن ان لا يكون بالذات بل بالعرض بواسطة تحقيق
حال الموجود فنقول العلم الطبيعى قد كان موضوعه
الجسم شروع فى الوجه الاول وقد عرفت انه يتوقف
على بيان مقدمات واحد منها مختص والآخران
مشتركة بينه وبين الوجه الثانى الاولى وهى المختصة

بهذا الوجه ان وجود موضوعات سائر العلوم ومقومات
وجودها ومقومات مهيتها لا يجوز ان يبحث عنها فى تلك
العلوم فقد موضوع واحد واحد منها ليظهر ان لا يبحث
فيه الا فى فروعه المندرجة تحته عن هذه الامور المذكورة
فذكر اولا موضوع العلم الطبيعى وهو الجسم من جهة
ما هو موضوع للحركة والسكون فالبحث فيه مقصور
على الاحوال العارضة للجسم من هذه الجهة فلا يبحث
فيه عن وجود الجسم ولا عن جوهريته التى هى مقوم مهيته
ولا عن مادته وصورته اللتين يقويان وجوده واذا
لم يكن للبحث عنها فى الاصل لم يكن فى الفرع ايضا
بالطريق الاول فان موضوع الفرع اخص من موضوع
الاصل مندرج تحته فالنظر فيه فى العوارض التى
يلحق موضوعا اخص من موضوع الاصل والى هذا
اشار بقوله والعلوم التى تحت العلم الطبيعى وهى
فروعه السبعة التى اشرنا اليها فيما سبق ابعد من
ذلك اى ابعد من الطبيعى من ان يكون نظرها من
تلك الامور والبحث فيها متجها اليها فقوله من ذلك
صلة للابعد ومن التفضيلية محذوفة ثم قال وكذلك
الخلقيات وهى الاقسام الثلثة للعملية سماها بالخلقيات

لاشتراكها فی کون البحث فیها عن الاخلاق والملکات ای
تلک العلوم من قبیل الطبیعی فی ان اثبات موضوعها
لیس فیها بل فی علم آخر فوقها اوفی عدم کون نظرها فی
تلک الامور المذکورة او من قبیل العلوم التی تحت الطبیعی
فی ان نظرنا فی تلک الامور بعد والاول اولی واما
العلم الریاضی فقد کان موضوعه قد عرفت ان اصول
الریاضی اربعة ولکل اصل منها موضوع آخر فالشیخ
بهذه العبارة اشار الی موضوع کل منها فقوله اما
مقدار مجردا عن المادة ای ماخوذ الا بشرط المادة اشارة
الی موضوع علم الهندسه فان موضوعه هو المقدار فقط
من غیر ان یکون ماخوذا مع مادة فی الذهن ومشروطا
بها وقوله اما مقدارا ماخوذا فی الذهن مع مادة ای
ماخوذا بشرط المادة اشارة الی موضوع علم الهیئة
فان موضوعه کما صرحوا به هو الاجرام العلویة و
السفلیة من حیث کمیاتها کما مر وهو مقدار
ماخوذ مع المادة وان کان العرض وقوله واما عددا
مجردا عن المادة اشارة الی موضوع علم الحسابیة وهو
ظاهر وقوله واما عددا من مادة الی موضوع علم الموسیقی اشارة
فان موضوعه هو الصوت من حیث یقبل النسبة

العددی وهو عدد ماخوذ مع المادة وان کان بالغرض
فیرجع هذا الکلام الی ماذکره سابقا من
ان موضوعه اما مادی او کم و قد یوجه هذا الکلام
بوجه آخر وهو ان الریاضی یبحث مما لا یتعلق بمواد مخصوصة
الانواع تصورا فنظره اما یتعلق بمادة قواما و یتجرد عنها
تصورا مطلقا فنعتبر بوجه لا یحتاج فی التصور الی مادة
بعینه وان احتاج الی مادة ما فلعل الترديد مبنی علی
هذا فاراد بالمادة فی قوله اما مقدار مجرد فی الذهن عن المادة
مادة ما مبهمة ای مادة کانت وکذا اراد بالمادة فی قوله
ماخوذا مع المادة المادة المطلقة المبهمة فان الماخوذ مع
مادة معینه لا یکون ریاضیا فتامل ولم یکن
ایض ذلک البحث اه ای کما لم یکن البحث
عن الطبیعی متجها الی اثبات موضوعه لم یکن
البحث عن الریاضی ایضا متجها الی اثبات موضوعه
اعنی العدد والمقدار مادیا کان او مجردا بل کان من جهة
الاول الاحوال التی تعرض له ای لموضوعه اولکل
من المقدار والعدد بعد وصفه ولتسلیمه کذلک ای
انه مقدار او عدد مادی او مجرد فظهر ان البحث
عن وجود المقدار والعدد وعن نحو وجودهما لیس

فی اصول الریاضی فلم یکن فی فروعه التی ذکرناها فیما
سبق وهی اثنا عشر علما ایضا بالطریق الاولی فان
نظرها لیس الا فی عوارض تلحق اوضاعا ای موضوعات
هی اخص من هذه الموضوعات الاربعة وکما
ان البحث عن وجود الاعم قبل البحث عن احواله فهو
عنده مفروغ عنه فبالطریق الاولی ان یکون البحث
عن وجود الاعم عند البحث عن احوال الاخص مفروغا
عنه فهو سابق علیه وهذا معنی قوله والعلوم التی
تحت الریاضیات اولی ای اولی بان لا یکون البحث
فیها متجها الی اثبات تلک الامور بان لا یکون نظرها
ای بسبب عدم کون نظرها الا فی العوارض الخ
فالباء بمعنی السببة ولیست صلة للاولی بل صلة
محذوفة فافهم والعلم المنطقی کما علمت توضیح
ذلک کما ذکره الشیخ فی التعلیقات ان
الشیء معقولات اولی کالجسم والحیوان وما اشبهما
ومعقولات ثانیه یستند الی هذه وهی کون هذه
الاشیاء کلیة وجزئیة وشخصیه والنظر فی اثبات
هذه المعقولات یتعلق بعلم ما بعد الطبیعة فهی موضوعه
لعلم المنطق لا علی نحو وجودها مطلقا فان وجودها

ثبت هناك وهو انه هل لها وجود فى الاعيان او فى
النفس بل بشرط آخر وهو ان يتوصل بها من معلوم
الى مجهول واثبات هذه الشرايط يتعلق بعلم ما بعد
الطبيعة وهو ان يعلم ان الكلى قد يكون جنسا وقد يكون
فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصة وقد يكون عاما
فاذا ثبت فى علم ما بعد الطبيعة الكلى الجنس والكلى
النوع صار الكلى حينئذ بهذا الشرط موضوعا لعلم
المنطق ثم ما يعرض للكلى بعد ذلك من لوازمه و
اعراضه الذاتية يثبت فى علم المنطق والجهات ايضا
شرايط يصير بها المعقولات الثانية موضوعه لعلم المنطق
فاما تحديد هذه الاشياء وتحقيق ماهياتها فيكون
فى علم المنطق كالحال فى تحديد موضوعات سائر العلوم
انتهى كلامه فقوله من جهة كيفية ما يتوصل
به اشارة الى الشرايط الذى يصير به المعقولات الثانية
موضوعة لعلم المنطق اى بشرط ان يتلطف بها الوصول
من معلوم الى مجهول فان ما يتوصل به هو تلك المعقولات
وكيفيتها هو التوصل بها وفى بعض النسخ يتوصل لها بتانيث
الضمير فهو راجع الى المعانى المعقولات وكلمة ما
مصدرية اى من جهة كيفية التوصل بها وقوله

وقوله لا من جهة ما هي معقوله اولها الوجود العقلي اشارة
الى ان هذه المعقولات لا على الاطلاق ولا من حيث انها
موجودات عقلية مخصوصه بل على هذه الصفة وهي
من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول هي موضوع
المنطق واما على الاطلاق فلا ينتفع بها في علم ومثال
ذلك الصوت المطلق لا ينتفع في علم الموسيقى بل
الصوت من حيث يقبل التاليف هو موضوع الموسيقى
فالمعقولات الثانية على نوعين مطلقة ومشروط فيها
شرط ويصير بذلك الشرط موضوعا العلم المنطق ومن
حيث انها موجودات عقلية مخصوصه متعلق بعلم
آخر هو هذا العلم وفي بعض النسخ ولها وجود عقلي اه
بالواو فيجوز ان يكون عطفا تفسيريا لقوله ما هي معقوله
الذى لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير
جسمانيه اراد بالمادة ما يكون به الشيء بالقوة وهذا المعنى
للمادة متعارف مشهور من تقسيم العلة وعلم يدخل
فيه الجسمانيات والمفارقات وهو المراد من قولهم
كل حادث مسبوق بمادة فان المعقولات على قسمين
قديمة وهي التي للعقول المفارقات التي هي بالفعل
من جميع الوجوه فلا يتعلق وجودها بمادة بالمعنى

المذكور اصلا لا جسمانيه ولا غير جسمانيه وحادثه
وهى التى للنفوس المجردة التى كمالاتها بالقوة عند
حدوثها وتصير بالفعل على التدريج فلا بد لها من مادة
تكون فيها قوة وجودها وما هى الا تلك النفوس متعلق
وجود بمادة غير جسمانية ثم البحث عن الجوهر بما
هو موجود وجوهر الخ اشاره الى مقدمة اخرى للوجه
الاول مشتركة بينه وبين الوجه الثانى وقوله ثم البحث
مبتداء خبره يجب ان يجرد له بحث والبحث الاول اعنى
فى قوله ثم البحث بمعناه المصدرى والثانى بمعنى البحث
وقوله عن الجوهر بما هو موجود وجوهر والجسم بما هو جوهر
اشارة الى اثبات موضوع الطبيعى ولم يقل الجسم بما هو
موجود لان اثبات الجسم يستغنى عنه كما سيصرح به فى
اول فصل المعقولات وترك ذكر المادة والصورة لان
فى ذكر المقدار عنه غنى فان لفظ المقدار مشترك بين
ما هو المقدار للجسم ومن قبيل الجوهر وبين العرض الذى
هو من مقولة الكم كما سيذكره
وفى قوله وعن المقدار والعدد اشارة الى اثبات موضوع
الرياضى وقوله وعن الامور الصورية الخ اشارة الى اثبات
موضوع المنطق وهو المعقولات الثانية عبر منها بالامور

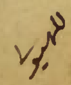
الصورية اذ يصير النفس بها عقلا بالفعل الا انها لا
يقتضي مادة يكون فيها استعداد وجودها وقد يكون
لها مادة فيها قوة وجودها كما عرفت وقوله و
انها كيف يكون تفسير للبحث عن الامور
الصورية اي المراد بالبحث عن تلك الامور البحث عنها
من حيث انها موجودة اذ قد مر انها على الاطلاق لا ينتفع
بها في علم وقوله واي نحو من الوجود يخصها تفسير لقوله و
انها كيف يكون فان قيل الظ ان قوله ثم البحث
ابتداء وجه آخر بعد تمام الوجه الاول فلم لا يحمل عليه
قلنا هذه المقدمة مما لا بد منها في الوجه الاول ايضا
اذ غاية ما لزم من الكلام السابق هو ان البحث
عن هذه الامور لا يجوز ان يكون من العلوم المذكورة
بناء على انه يرجع الى اثبات موضوعات تلك العلوم
وليس في علم من العلوم اثبات موضوعه وهذا لا يستلزم
ان يكون من هذا العلم لجواز ان يكون هذه الامور مما لا
لا حاجة الى البحث عنها اصلا فلا بد من تلك المقدمة
دفعا لهذا الاحتمال فلهذا جعلنا مشتركة بين الوجهين
وليس يجوز ان يكون هذه هي المقدمة المختصة
المختصة بالوجه الثاني فبعد ما بين ان هذه

الامور المذكورة ليست من الامور الغير المحتاجة الى
البحث والنظر اثبت ان ذلك البحث يجب ان يكون
من هذا العلم لتناول تعريفه لها واندراجها تحته وهو البحث
عن الامور الغير المفتقرة الى الماده المحسوسة فى القيام
والحد فقال ليس يجوز ان اى البحث عن هذه الامور
من جملة العلم بالمحسوسات اى العلم الطبيعى الباحث
عما يفتقر الى المواد المحسوسة فى القوام والحد ولا من
جملة العلم بما ولا جوده فى المحسوسات ولكن
التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات اى العلم الرياضى
الباحث عما يفتقر الى المادة المحسوسة فى الوجود
دون الحد وبالجملة ان البحث عنها ليس من العلم با
لا مور المفتقرة القوام الى المواد المحسوسة فاذن
من جملة العلم بما وجوده مباين اى مفارق عن المواد
المحسوسة بمعنى ان وجوده غير مفتقر اليها ويستفاد
منها ان الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول انما
هو بملاخطة تا حال التعريف ههنا وحال الموضوع
ثمه — اما الجوهر فبين اى ظاهر ان وجوده بما
هو جوهر فقط اى من ملاحظه ان يكون جوهرا جسمانيا
او ماديا وهو المراد بالجوهر فى البحث المذكور غير متعلق

بالماده

بالمادة اى غير مفتقر اليها والا لما كان الجوهر الا جوهرا
محسوسا وهو باطل لما سياتى من اثبات الجواهر المجردة
او لما كان جوهرا محسوس على اختلاف النسخ فى حرف
الاستثناء والنفى واذا كان الجوهر حاله كذا
ظهر ان البحث عن الجوهر بما موجود وبما هو جوهر والجسم بما
هو جوهرا كلها من هذا العلم اذ صدق ان بحو
البحث عنها والنظر فيها خارج عما يفتقر فى القوام
الى المواد المحسوسة و اما المقدار فلفظ آه
اى المقدار لفظ مشترك بين معنين احدهما من قبيل
الجوهر وهو البعد المقوم للجسم المسمى بالصورة الجسمية فانها
الجوهر الممتد فى الجهات الثلث المتصل بذاته وثانيهما
من قبيل العرض وهو الكم المتصل المنقسم الى الاقسام
الثلثة وقد عرفت فى المنطقيات والطبيعيات
الفرق بينهما ومحصله اذا خالف احد الجسمين الجسم انه
الاخر بالصغر والكبر فلا يخالفه فى انه يقبل ثلثة ابعاد
على الاطلاق ويخالفه فيما قبل من الابعاد اكبر او اصغر
من الابعاد التى فى الجسم الاخر فالصورة الجسمية هى
مبداء الامر المتفق الغير المتبدل فى الجسمين فهو جوهر
والمتبدل المختلف هو العرض الذى من باب الكم

هذا عند المشايين واما الاشراقيون فيطلقون المقدار
على الكم المتصل ويجعلون بعض افراده جوهرا وهو
الجسم الطبيعي وبعضها عرضا وهو السطح والخط وكلا
المعنيين من لوازم المادة لكن المقدار بالمعنى الاول
وان كان لازما للمادة لكن لا يفتقر اليهما في الوجود بل
المادة في خروجها من القوة الى الفعل محتاجة اليه
لما سياتي من انه ايضا مبدا للاجسام وشريك فاعل المادة
فالاجسام لها مباد متعددة كالصورة والمفارق بل
نفس المادة ايضا فهو متقدم بالذات على المادة فيصدق
انه غير مستفيد الوجود منها فظهر ان البحث عن الصورة
الجسمية كيف يكون من هذا العلم واما الهيولى والمادة
فظاهر انهما غير مستفيد الوجود من نفسها فالبحث عنها
ايضا من هذا العلم ولظهور حالها يتعرض لها وليس
الشكل كذلك اه غرضه الفرق بين الصورة والشكل بعد
اشتراكهما في لزوم المادة لئلا يتوهم الصورة والشكل
متساويان في لزومها للمادة فلو كان البحث عن الصورة
من هذا العلم كان البحث عن الشكل كالتثليث
والتربيع ايضا كذلك وحاصل الفرق انهما ان
اشتركا في اللزوم لكن الصورة شريك الفاعل



للهيولى كما سياتى فلا يكون مستفيد القوام من المادة
كما عرفت بخلاف الشكل فانه لازم عارض لهما
بعد تجوهرها اى صيرورتها جوهرا جسما متناهيا
فالتجوهر اما من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة بمعنى
الموجود لا فى موضوع وبعد كونها حالة حالة لسطح
متناه فان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة
الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن
وجود ذلك الحدود وهو متاخر عن الجسم اذ الحدود
انما يجب للمقدار اى البعد المقوم للجسم من جهة
استكمال المادة به اى بذلك المقدار وكونها
خارجة به من القوة الى الفعل كاملة ويلزم من بعد
ويلزم الحدود المقدار بعد ذلك الاستكمال
اى بدليل تناهى الابعاد وهذه المقدمة عطف تفسيرى
للمقدمة الاولى فاذن الشكل متاخر عن الجسم بمراتب
فصح انه انما يعرض المادة بعد كونها جسما فاذا
كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا
فى المادة اى لم يكن الا لازما لها فقط ولم يكن
علة اولية لخروج المادة من القوة الى الفعل كالصورة
بل كان متاخرا عن المادة ضرورة تاخره عن

الجسم المتاخر عن المادة فيكون مستفيد القوام منها فلم يكن البحث عنه بحثا الهيا فان قيل فيكون متاخرا عن الصورة ايضا ضرورة وجوب تاخر الكل عن وهو خلاف ما صرحوا به من ان الصورة يجب وجودها بالشكل قلنا هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن مهية الصورة لا عن الصورة المشخصة والذى صرحوا به عدم تاخر الشكل عن الصورة المشخصة لاحتياجها فى تشخصها الى الى التناهى والتشكل ولا بعد ان يحتاج الشئ فى تشخصه الى ما يتاخر عن مهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهى والشكل غير متاخرين عن الصورة المشخصة من حيث هى مشخصه وان كانا متاخرين عن مهيتها هذا ما افاده المحقق الطوسى فى شرحه للاشارات وتمام تحقيقه يطلب من ثمه فليس هو بحثا ايضا عن معنى متعلق بالمادة اى كما ليس المقدار بالمعنى الاول كذلك وقوله واما موضوع المنطق من جهة ذاته اراد به ان موضوعه لما كان هو المعقول الثانى كان بذاته خارجا عن المحسوس مباينا له ضرورة مباينه المعقول بذاته للمحسوس بخلاف المقدار بالمعنى الثانى فان مباينته للمحسوس انما هو باعتبار الوجود لا بذاته

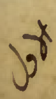
واما

واذا كان خارجا عن المحسوس بذاته كان خارجا عن لساير
الاعتبارات ايضا فكان البحث عنه باعتبار نحو وجوده
من هذا العلم   ولا يجوز ان يوضع لها موضوع آه
هذه مقدمة اخرى مشتركة بين الوجهين وبعضها
جواهر اشارة الى الجوهر والجسم والمادة والصورة وبعضها
كميات اشارة الى المقدار والعدد وقوله وبعضها
معقولات اخرى كالكيف وهو اشارة الى الموضوع المنطق
وفيه ايماء الى دخول المنطق فى الحكمة واندراجه تحت
الالهى كما ذكرنا وقوله معنى محقق احتراض عن
مثل الامر والشيء وقد عرفت ما فى هذه المقدمة فتذكر
وكذلك قد يوجد الخ اشارة الى الوجه الثالث و
توضيحه ان ههنا امورا يجب ان يبين حدها وتحقق
وجودها ويحتمل ان يكون قوله ويحقق فى النفس فائدة
التحديد عطف عليه اى ويتحقق فى الذهن بسبب
التحديد وهى مشتركة فى العلوم اى وليست مما يستغنى
عن تحديدها وبيان وجودها حتى لا يكون جزءا عن علم اصلا
بل هى مشتركة الاستعمال فى العلوم فيجب تحديدها و
البحث عن وجودها وهذا مجمل تفصيله قوله فبعضها
يستعملها فقط ولذلك عطف عليه بالفاء اى

بعض تلك العلوم يستعمل هذه الامور فى بيان بعض المقاصد
استعمالا فقط من غير ان يبين حدها ويتكلم فى نحو وجودها
وبعضها انما ياخذ حدودها اى من هذا العلم ولو على
سبيل المبدائية ولا يتكلم فى نحو وجودها فلا بد من علم يتكفل
بجميع ذلك وليست من عوارض خاصة لموضوعات
شئ من العلوم الجزئية اى التى يبحث عن احوال جزئيات
الموجود وهذا القول يتعلق بقوله وليس ولا واحد من
العلوم اه ودليل عليه كما ان قوله فبعضها يستعملها اه
متعلق بقوله وهى مشتركة فى العلوم وتفصيل
له كما مر فالكلام على ترتيب اللف والنشر
فتعين مما قررنا ان العلم المتكفل لتحديد هذه الامور
وبيان نحو وجودها هو هذا العلم فيجب ان يكون موضوعه
معنى محققا هى حالاته وعوارضه الذاتية وما هو الا الموجود
بما هو موجود فان هذه الامور ليست من قبيل الذوات
بل وجودها للموجود من قبيل وجود الصفات للذوات
فيكون خارجة عنه عارضة له كما هو شان الصفات
وعدم تميزها عن الموجود فى الخارج لا يوجب ذلك التميز
وزيادتها عليه بحسب التصور والوجود الذهنى
الانتزاعى واليه اشار بقوله وليست من الامور التى

يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اى يكون وجودها
غير وجود الصفات للذات وما وقع فى بعض النسخ من
من قوله لا يكون وجودها الا وجود الصفات فمن تصرف
الناسخين كما لا يخفى على الفطن وليست ايضا من قبيل
الصفات التى يكون كل واحد منها مشتركا شاملا لكل
شئ ليكون الموضوع واحدا من تلك الامور غير الموجود
ولا مختصا ايضا بمقولة ليكون الموضوع هو تلك المقولة
ولا يمكن ان يكون من عوارض شئ اى من عوارض مخصوصة
بشئ الا الموجود بما هو موجود والا فهى من عوارض امور
كثيرة خاصة فثبت ما ادعينا من عدم كونها عوارض ذاتيه
لامر سوى الموجود بما هو موجود فظاهر من هذه
الجملة اه متفرع على تمام ما ذكره من الوجوه الثلثة وقوله
ولانه غنى عن تعلم مهيته واثباته اشارة الى الوجه الرابع
من الوجوه الداخلة على ان الموضوع لهذا العلم هو الموجود
كما ذكرنا وقوله بل بتسليم مهيه وانيه فقط اى بل فى
العلم الذى هو موضوعه بتسليم مهيه وانيه فقط من
دون الاثبات والتحقيق وفى بعض النسخ بل يسلم بطريق
الفعل وحينئذ فالمعنى ظاهر اذ ضمير الفعل عايد الى
العلم الذى هو موضوعه وقوله فالموضوع الاول ينبغى

تفريعه على جميع الوجوه الاربعه وقد عرفت وجه تقييد
الموضوع بالاول   ومطالبه الامور التى يلحقه بما
هو موجود من غير شرط اه اى يلحقه لذاته وقوله و
بعض هذه الامور له اه بمنزلة الدليل وحاصله ان بعض
هذه الامور التى هى من مطالب هذا العلم كالانواع
للموجود مثل المعقولات العشر وبعضها له كالعوارض
الخاصّة وهو الامور العامة وكلاهما من العوارض الذاتية
له اما الاول فلان تلك المقولات من الاقسام الاولية
للموجود فانه لا يحتاج الموجود فى انقسامه اليها الى
انقسام آخر قبله كانقسام الجوهر الى الانسان وغير
الانسان فانه بواسطة انقسامات سابقة عليه مثل
انقسامه الى الجسم وغير الجسم والثانى وغيره والحساس
وغيره والاقسام الاولية للشئ من الاعراض الذاتية
واما الثانى فلانه لا يحتاج الموجود فى عروض تلك
الامور العامة له الى ان يصير جسما او كما نفسا
مجردا او غير ذلك فيكون عروضها لذاته ولابد ههنا
من التنبيه على امور الاول انه لم جعل الشيخ المقولات
بمنزلة الانواع والامور العامة بمنزلة العوارض ولم لم
يفعل بالعكس واما الفرق فى ذلك فيمكن بيانه بوجهين


الاول

الاول ان الجوهر والعرض اعتبر في حدهما الاسمي معنى
الموجود فقيل العرض هو الموجود في الموضوع والجوهر هو
الموجود لا في موضوع او ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولا يخفى انها بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة
نوعي الموجود وكذا انواعهما بخلاف ساير ما جعله
بمنزلة الاعراض فانه لم يعتبر في حدود الاسمية ولا في حدوده
الحقيقيه ~~لها ايضا اذ عروضها لتلك المهيات بضرب~~
معنى الموجود والثاني ان المنقولات من الامور الموجودة
على الاستقلال والانفراد بخلاف الامور العامة
اوليست لها وجود منفرد متميز عن المهيات الموضوعة
بها فلا يكون بمنزلة الانواع الحقيقية الموجودة على الانفراد بل
لا يكون من العراض الحقيقية لها ايضا اذ عروضها لتلك المهيات
بضرب من التحليل والاعتبار فمعنى عروضها لها صحة
انتزاعها لا قيامها بها ولذا قال كالعوارض وانما قال كالانواع
اذ الوجود المطلق ليس ماهية جنسية بل ولا ذاتيا بالقياس الى
للوجودات التي ثبت من زيادته عليها والثاني ان تلك
الانواع لا شك انها اخص من الموجود المطلق فكيف يكون
اعراضا ذاتية له والجواب ان المعتبر في العرض الذاتي نفي الواسطة
في العروض وحينئذ يجوز ان يكون الاخص عرضا للاعم لذاته

كالاستقامة والاستدارة للخط ويجوز عكس ذلك ايضا كا
لزوجية للاربعة اذ لا ينقبض العقل عن ان يكون الاعم معروضا
حقيقيا للاخص وبالعكس وكانا حققنا ذلك في تعليقاتنا
على حواشي التجريد ومن لم يجوز ذلك فكانه خلط بين العارض
الاخص لامر اخص فظهر انه لا حاجة في الجواب الى جعل العرض
الذاتي للموجود هو الانقسام الى الانواع لا نفس تلك الانواع
حتى يرد ان كل واحد من الامور العامة كما كان مع ما يقابله
شاملا للموضوع فكذلك كل واحد من الانواع ايضا فلم جعل
العرض الذاتي في الاول الانقسام الى الانواع وفي الثاني تلك
الامور انفسها ويحتاج الى الجواب بان الشامل على سبيل التقابل
ما يكون شاملا مع مقابل واحد والثالث ان الموجود في قبول
الكلية والجزئية يحتاج الى ان يتخصص منطقيا فانه ما لم يكن كليا
ولا جزئيا وجوابه ان كونه معقولا ثانيا هو بعينه كونه كليا او
جزئيا لاتحادهما معه جعلا ووجودا فليس هناك عروضان
حتى يكون واسطة للآخر لم يجز ان يكون اثبات مبادي
الموجودات فيه اه اراد بالموجودات جميع الموجودات كما هو
الظ من الجمع المحلى باللام ولا شك ان مبادي جميع
الموجودات مبادي الموجود المطلق اذ لا فرد له الا وفيه
تلك المبادي لها علاقة المبداية معه فلها تلك العلاقة

مع المطلق ايضا فظهر لزوم ما ذكره من البحث من مبادی
الموضوع ويحتمل ان يكون منشاء السؤال ما تقرر عندهم
من ان اتصاف الفرد بشیء يستلزم اتصاف الطبيعة
من حيث هی به بل عينه فاذا اتصف افراد الموجود بذی
المبدائية كانت طبيعة الموجود ايضا متصفة به ايضا فالبحث
عن مبادی الموجودات بحث عن مبادی الموجود المطلق
الذی هو الموضوع ثم المراد بالمبادی من حيث هی مبادی
اعنی وصف المبادی وهی العلل الاربع الكلية لا ذوات
تلك المبادی كذات الحق والعقول وغير ذلك والا فا
لحق فالواجب فی الجواب اثبات عروض تلك الذوات
للموجود لا عروض كونه مبدا له ثم لا يخفی ان ما اجاب عن
هذا السؤال يقتضی بظاهره ان يكون جوابين الاول ما
اشار اليه بقوله ان النظر فی المبادی الی قوله ثم المبداء
وتقريره ان مبادی الموجودات اذا كانت مبادی
الموجود المطلق فالبحث عنها كان بحثا عن امر عارض
للموجود المطلق لذاته لكن بالقياس الی طبيعة الموجود
فان وصف المبدائية ليس مقوما للموجود ولا ممتنعا
فيه حتی يكون مباينا له بل هو امر خارج عنه محمول
عليه فيكون عارضا لذاته لكن لما كان بالقياس

لا الطبيعة الموجود لزم ان يكون تلك الطبيعة مبدا، وذا
مبداء معا ولا استحالة فيه اذ لا استحالة في اتصاف
الطبيعة الواحدة بالمتقابلات لجواز ان يكون في ضمن
الافراد المتعددة انما المستحيل اتصاف الواحد بالعدد
بها واتصاف الطبيعة الواحدة من حيث هي هي
لا في ضمن الافراد ولزومهما فيما نحن فيه مم والجواب الثاني
ما اشار اليه بقوله ثم المبداءُ وتقريره ان مبادي الموجودات
ليست مبادي كل واحد واحد من الموجودات حتى
يكون مبادي للموجود المطلق الذي هو الموضوع والا
لزم كونها مبادي لانفسها ضرورة كون تلك المبادي
من جملة الموجودات ايضا بل الموجود كله لا مبداء له
اي لا مبداء لكل واحد واحد منه على طريق رفع الايجاب
الكلي وانما المبداء للموجود المعلول وهو بعض الموجود فلا
يلزم ان يكون الموجود المطلق مبداء وذا مبداء معا في
ضمن فرد واحد او من حيث هو هو مع قطع النظر عن
الافراد وانت خبير بان الجواب الاول انما يناسب المنشاء
الثاني للسؤال والثاني المنشاء الاول فان اللازم على
المنشاء الاول الثاني هو اتصاف الطبيعة بالمتقابلين
ولو في ضمن فردين فالجواب بعدم الاستحالة انما

يناسبه كما هو محصل الجواب الاول على ما قررنا واما
اللازم على المنشاء الاول لزوم اتصافها بهما في ضمن
فرد واحد واتصافها من حيث هو هو مع قطع النظر
عن الافراد فالجواب المناسب الدافع له منع لزوم
ذلك كما هو حاصل الجواب الثاني على ما ذكرنا فظهر
مما قررنا ان شيا من الجوابين لا يحسم مادة الشبهة
بالكلية بل انما يحسم مادتها بمجموعهما فالاولى
وان يحتمل كلام الشيخ على انه جواب واحد
ترديدى فان جعل منشاء السؤال ما ذكرنا
اولا اجبنا بالجواب الثانى وان جعل المنشاء ما
ذكرنا ثانيا اجبنا بالاول ويمكن جعله جوابا واحدا
غير مترددا ايضا بان يجعل منشاء السوال هو الاول ومعنى
قوله بل هو امر بالقياس الى طبيعة الموجود ان كون الموجود
مبداء او كان عروضه بالقياس الى طبيعة الموجود حتى
يكون الطبيعه معروضة له لا ان مبدائيه بالقياس
اليها حتى تلك الطبيعة معلولة ذات مبداء وح
يكون الغرض من قوله ان النظر في المبادى اه اثبات
كون البحث عن مبادى مطلق الموجودات بحثا عن
عوارض الموضوع الذى هو طبيعه الموجود من قوله

ثم المبداء انه ليس بحثا عن مبادى الموضوع على الوجه
المستحيل وقد تقريره ثم المبداء ليس مبداء للموجود
كله اه قد يتوهم ان هذا التخصيص تكلف فان
البحث عن مبادى الموجودات الواقع فى العلم الكلى
انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها
مبادى بعض الموجودات على ان البحث عن المقيد
ايضا بحث عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون
الاطلاق معتبرا فيه وايضا قوله ولو كان مبداء
للموجود كله لكان مبداء لنفسه انما يكون
اذا كان المبداء واحدا بالعدد وانت تعلم ان المبحوث
عنه فى العلم الكلى من المبادى ليس على هذا الوجه
فلو فرض قولنا ان لكل وجود مبداء لم يلزم منه
الا لا كون الشيء مبداء لنفسه وايضا قوله بل الموجود
كله لا مبداء له غير صحيح اذ الموجود المطلق ينقسم
الى ما له علة والى ما ليس له علة والمقسم يصدق
على كل قسم فالموجود المطلق ما يصدق على الموجود
المعلول وان لم يصدق عليه ولا ينقسم اليه بقيد
الاطلاق او العموم كما لا يخفى وكذا قوله
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى

الموجود

الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادى
الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث
كونه مطلقا فان الموجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه
ذا مبداء لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه
ذا مبداء هو بعض الموجود لا طبيعه الموجود وليس شئ
من هذه الايرادات بشئ اما الاول فلان ماذكره من التخصيص
ضرورى فان مبداء الموجودات ليس مبدا لكل موجود
والا لكان مبداء للواجب ايضا تعالى شانه عن ذلك
فبالضرورة يكون مبداء لبعض الموجودات وهو
الموجودات الممكنه المعلولة فكيف يكون
تكلفا وماذكره من الوجه مقدوح فان مبادى
الموجودات على وجه الاطلاق لما كانت ممتنعة فكيف
يصح ان يقع البحث عنها فى هذا العلم اذا اريد بالاطلاق التعميم
واما لو اريد الموجودات فى الجملة فهو لا ينافى التقييد
واما الثانى فلان البحث عن المقيد وان كان بحثا
عن المطلق لكن اللازم ح كون المطلق مبداء
وذا مبداء ولو فى ضمن فردين وقد عرفت انه لا كلام
فيه فى هذه المرتبه واما الثالث فلان المبداء لو كان
مبداء لكل واحد من الموجود سواء كان واحدا

نوعيا او شخصيا كما هو المراد من الموجود كله كان مبدا المفسر
قطعا ضرورة كونه واحدا من الموجود ولو كان واحدا
نوعيا واما الايرادان الاخيران فبناهما على توهم ارادة الموجود
المطلق من الموجود كله وهو توهم فاسد لا يذهب اليه
الوهم اصلا فان الموجود كله هو كل واحد من افراد الموجود
لا الموجود المطلق واذا كان المطلق منقسما الى ما له علة و
الى ما ليس له علة فبالضرورة ليس لكل واحد من افرادها
مبداء على طريق رفع الايجاب الكلي وكذا الموجود
مطلقا هو جميع افراد الموجود لا الموجود المطلق فلا يصح ان
يبحث عن مبادیه ومما يتعلق بهذا المقام ان بعض افاضل
المتاخرين تصدى لاثبات الواجب من غير الاستعانة
ببطلان الآلة بانه على تقدير انحصار الموجودات في
الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد
ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف
على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد وقال
ايضا في وجه آخر ليس للموجود المطلق من حيث هو
موجود مبداء والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك
يثبت وجود الواجب بالذات واعترض عليه بان الدور
المستحيل هو توقف الشئ بعينه على ما يتوقف هو

بعينه

بعينه على ذلك الشيء لاستلزام كون الواحد بعينه سابقا
على نفسه واما الواحد بالعموم فذلك الدور فيه والتقدم
على نفسه غير مستحيل اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع
هي الوحدة الشخصية لاغير والا فلا استحالة في صدق
المتقابلين على موضوع يكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد
اولا يرى ان قولك الحيوان يتوقف على المني والمني يتوقف
على الحيوان وكذلك ان الدجاجة من البيض والبيض ليسا
بدور الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان
لكونه متوقفا عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه
على نفسه لاختلاف الحيثية فكلا الوجهين غير صحيحين
ولا يذهب عليك ان الدور وهو توقف الشيء على
ما يتوقف هو عليه من جهة واحدة مستحيل مطلقا
سواء كان في الواحد بالعدد او بالعموم وكذا الحال في مقدم
الشيء على نفسه ايضا اذ المحذور مشترك فان العقل كما
ينقبض عن تجويز تقدم شخص واحد في نفسه وحصوله
قبل حصوله ينقبض عن تقدم طبيعة واحدة على نفسها
وحصولها قبل حصولها من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الافراد نعم يجوز تقدم تحققها في ضمن فرد آخر لكن
لا دور حينئذ اصلا فقول الدور المستحيل هو توقف الشيء

بعينه على ما يتوقف بعينه على ذلك الشيء ان اريد
توقفه بشخصه فالدور المستحيل لا ينحصر فيه بل اعم
من ذلك الاشتراك المحذور وان اريد توقفه بنفسه فذلك
لا ينافي استحالته في الواحد بالعموم ايضا وقوله اذا الوحدة
المعتبرة في جانب الموضوع هو اه قلنا المستحيل صدق المتقابلين
على شيء واحد من جهة واحدة سواء كان واحدا بالتشخص
او بالعموم الا ترى ان النوع واللانوع ممتنعا الاجتماع في الصدق
على طبيعة الانسان من حيث هي هي فظهر ان منع استحالة
الدور فيما نحن فيه وكذا في الامثلة التي اوردها هذا المعترض
خروج عن الانصاف بل مكابرة غير مسموعة نعم يرد منع
لزوم الدور على التقدير المذكور بل اللازم هو التسلسل وهو توقف
تحقق الطبيعة في ضمن كل فرد على تحققها في ضمن فرد آخر
الى غير النهاية وهو ايراد اورد على هذا الفاضل بعض
معاصريه وبعد تسليم ذلك فلا يرد عليه ايراد آخر
كما ادعاه هذا المعترض ولقد اطنبنا في الكلام
لما وقع فيه من الاوهام والله الموفق لنيل المرام
بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه اي ما في هذا
العلم وهو الموجود المعلول كساير العلوم الجزئية وهذا
يحتمل وجهين فان المراد بالمبادي اما مبادي العلم كما

هو الظاهر او المراد مبادی افراد موضوع العلم وعلى الاول
يكون قوله كساير الجزئية نظير المانحن فيه لا مثلا لما بينهما
من الفرق من وجهين اذ المبادی فيما نحن فيه هی العلل الواقعية
وفی ساير العلوم هی العلل العلمية وايضا المبادی ههنا مبادی
افراد الموضوع وفی ساير العلوم مبادی مسائلها المبحوثة
عنها فيها فحاصله ان البحث فی هذا العلم يقع عن مبادی
بعض افراد الموضوع كما يبحث فی ساير العلوم الجزئية عن مبادی
بعض افراد الموضوع كما يبحث فی ساير العلوم الجزئية
عن مبادی بعض مسائلها فان لتلك العلوم مبادی
يشترك فيها جميع ما ينحوه الى يقصده كل واحد منها ای
جميع مسائله ومقاصده وهی لا يبرهن على وجود تلك
المبادی والا لزم الدور توقف الشیء على نفسه ضرورة
كونها حينئذ من مسائلها فيكون مبادی لانفسها و
الا لم يكن مبادی جميع مسائلها هف ولها مبادی غير
مشتركة بجميع مسائلها مخصوصة ببعضها وتلك العلوم
قد برهن على وجود تلك المبادی اذا كانت هذه المبادی
قبل تلك المسائل اذ لا يمتنع ان يثبت مبادی ما هو
احض فی مباحث ما هو اعم مثلا كاثبات الجسم
الفلكی فی السماع الطبيعی فان الجسم الفلكی يثبت حيث

نظر في الجسم على الاطلاق من حيث هو متحرك او ساكن
ثم يكون البحث عن احواله حيث يكون البحث عن
احوال الجسم المخصوص وعلى الثاني يكون القول المذكور
مثلا لما نحن فيه ومحصله ان هذا العلم يبحث عن مبادي
بعض افراد الموضوع لا عن مبادي جميعها مثل ساير العلوم
الجزئية فانها وان كانت لا يبرهن على وجود مباديها
المشتركة اي مبادي موضوعها المشتركة
بجميع افراده والا لكانت مبادي لانفسها ضرورة
كونها من افراد ذلك الموضوع ايضا الا انها يبرهن
على وجود مبادي بعض افراد موضوعها ويبحث عنه
وهو الذي بعد تلك المبادي من الامور التي فيه اي في
كل واحد من تلك العلوم كما يبحث عن الاجسام البسيطة
وهي مبادي الاجسام المركبة التي هي بعض افراد مو
ضوع الطبيعي اعني الجسم المطلق والبحث عن الحيوان
فانه مبداء الانسان الذي هو بعض افراد الجسم والبحث
مبداء المتحرك من حيث هو متحرك وبعض افراد
الجسم الى غير ذلك فهذا العلم يشارك ساير العلوم في
البحث عن مبادي بعض افراد الموضوع وعدم البحث
عن مبادي جميع افراد الموضوع وان كان يفارقها

من حيث انه مبداء لجميع الافراد موضوع هذا العلم حتى
يقع البحث عنه فيه او فى علم آخر بخلاف سائر العلوم
فان جميع افراد موضوعها وان كان له مبداء الا
انه لا يقع البحث فى شئ منها بل فى علم آخر فوق تلك
العلوم وعلى الوجهين فقوله مبداء لما بعدها فيه مسامحه
والمراد لما بعد جزء من اجزاء تلك العلوم من الامور التى
فى كل واحد منها والضمير راجع الى ما هو مبداء باعتبار
العلة فيقع فى كل واحد من العلوم البحث عن مبادى
بعض ما فيه فتامل ويلزم هذا العلم ان ينقسم اه
لما فرغ عن اثبات المطلب الاول وهو اثبات ما هو
الموضوع لهذا العلم شرح فى المطلب الثانى من المطالب
الثلثة التى ذكرنا ان الفصلين الاولين معقودان لبيانها
وهو ان فلسفه اولى يفيد تصحيح مبادى العلوم الجزئية
وهى الحكمة الفلسفة بالحقيقه ما هى فذكر ان هذا العلم
ينقسم الى اجزاء ثلثة الاول البحث عن الاسباب
القصوى لكل موجود معلول من حيث هو كذلك
وعن السبب المفيض لكل موجود معلول من حيث
هو كذلك وبهذا الاعتبار قيل الالهى هو العلم
بالاسباب الاولى للوجود الطبيعى والتعليمى وما

ينطق بهما ومن عن مسبب الاسباب ومبداء
المبادى وهو الاله تعالى كما مر ويعبر عنه بالبحث عن
مبادى الموجود المعلول ويندرج فيه البحث عن
العلل والمعلولات واثبات المفارقات العقلية
واثبات المبداء الاول للموجود واثبات المادة و
الصورة النوعية للاجسام واما الاثبات الغايات
للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها
التى هى غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث
عن مبادى الموجود واسبابها وقوله بما هو موجود
معلول لا بما هو متحرك فقط كانه اشارة الى دفع ما ربما
يتوهم ويقال البحث عن تلك الاسباب طبيعى او
رياضى فانها لا يعقل الا بالقياس الى معلولاتها
الطبيعية اعنى الاجسام المتحركة والساكنة او الرياضية
اعنى المتكممات فتعقلها لا يمكن الا بعد تعقل المادة
فصار البحث عنها طبيعيا او رياضيا وخرج عن ان
يكون من اجزاء هذا العلم وحاصل دفعه ان المضايف
لتلك الاسباب المبحوثة عنها فى هذا العلم هو الموجود
المعلول بما هو موجود معلول لا من حيث هو معلول
متحرك او متكم والموجود المعلول لا يتوقف تعقله على

تعقل

تعقله على تعقل المادة وان كان المتحرك والمتكلم كذلك والثانى البحث
عن العوارض للموجود وقد سبق انها هى الامور العامه مثل الوحدة و
الكثرة والكلّية والجزئية والقوة والفعل وغير ذلك وقد علمت ايض
وجه تخصيصها باسم العوارض والثالث البحث عن مبادى العلوم
الجزئية وقد عرفت انها تصوريه وتصديقيه وماذكره من التعليل يدل
على تخصيصها بالتصديقيه ثم التصديقية هى التصديق بوجود
الموضوع وبالمقدمات التى يتوقف عليها براهين العلم وكلاهما مراد بالمبادى
ههنا لجريان التعليل فيهما الاان قوله بهذا العلم يبحث اه بيان الحال
المبادى الاول وكيفيه اتصافها فى هذا العلم وهو لاينافى ماذكرنا
من التعميم اذيصح تفريع البحث عن الاخص على البحث عما يتناوله
وغيره ويمكن ايض تخصيص المبادى بهذه المبادى بقرينة
التفريع لكن الاول اولى فقد ظهر مما قررنا مسايل هذا العلم مندرجة
فى ثلثة مجامع كان ثالثها مبادى العلوم الجزئية فهو الذى ذكرنا
من المسائل المندرجة فى تلك المجامع هو العلم المط فى هذه الصناعة
اطلاقا للعلم على المسائل وهو الفلسفة الاولى ولما ذكرنا فعلم ان
هذا العلم وهذه الصناعة هو الفلسفة الاولى التى يفيد تصحيح مبادى
ساير العلوم وهذا هو المطلب الثانى لكن لم يبين انها الحكمة المطلقة
او الحكمة والفلسفة بالحقيقة كما لايخفى ولعله تركه اعتمادا على الظهور
والامور التى هى كالاقسام والانواع اه هذه الامور داخلة فى مبادى

العلوم الجزئية فان بعضها موضوع على من العلوم الجزئية فكان
من المبادى حقيقة وبعضها اعم من ذلك ولكن اخص من
الموجود وكان كالمبداء للبعض الاول فكان كالمبداء لتلك العلوم
ايضا فظهر ان المراد بالمبادى اعم من المبادى حقيقه او حكما
واشار الى الاول بقوله حتى يبلغ الى التخصيص يحدث معه موضوع
الطبيعى وهو الجسم فيسلمه الى صاحب الطبيعى وتخصيص
يحدث معه موضوع الرياضى اعنى الكم فيسلمه الى صاحب
الرياضى وكذلك فى غير ذلك اى الى التخصيص يحدث
معه موضوع الخلقى والسياسى فيسلمه الى صاحبهما والى
تخصيص يحدث معه موضوع المنطق وهو المعقولات
الثانية كالمهية والجنسية والفصليه وغير ذلك فيسلمه
الى صاحبه فعلم ان مباحث المهيه وجنسها وفصلها و
انها هى موجودة ام لا واى وجود يخصها مندرجة فى
البحث عن المبادى فلا يرد ما يتوهم من انها خارجة عن الجامع
الثلثة المذكورة والى الثانى بقوله وما قبل ذلك التخصيص
وهو مبتداء وقوله وكالمبتداء له اى للاخص الحاصل من ذلك
التخصيص عطف تفسيرى له وقوله فيبحث عنه ويقرر
حاله خبر للمبتداء ووجهه ظاهر فان البحث عن الاخص اذا
كان داخلا فى هذا العلم فالبحث عما هو اعم منه وكالمبتداء

له كان اولى بان يكون داخلا فيه بقى اقسام اخرى اخص
من الاقسام التى وقعت موضوعة لتلك العلوم وكانت
كالمعلولات لها وهذه الاجسام لو تحققت كان البحث
عنها ايضا داخلا فى هذا العلم وعلى التقادير فالاقسام و
الانواع من العوارض الذاتية للموجود وكونها اخص منه لا يقدح
فى ذلك كما عرفت فلا حاجة الى الاعادة فان قيل قد
ذكر فيما تقدم كون ما هو من الامور المطلوبة فى هذا العلم كالانواع
من العوارض الذاتيه للموجود وكذا كون ما هو منها كالعوارض ولم
يذكر حال ما هو من الاسباب والمبادى للموجود قلنا كانه اكتفى
عن ذلك بما ذكره فى جواب السؤال بقوله فالجواب عن هذا على انه
يمكن ادخال تلك الاسباب فيما هو كالاقسام والانواع للموجود
فيكون تلك الاقسام بعضها نفس موضوع العلوم الجزئية
وبعضها اعم منه وبعضها اخص وبعضها مباين له فتدبر
لانه العلم بالاول الامور اه ما ذكره يرجع الى وجهين كلا
هما باعتبار العلوم ويمكن ان يق انه متقدم بحسب الطبع
على ساير العلوم بل بالشرف والوثاقة ايضا الا سيأتى
من ان نسبته هذا العلم الى العلوم الجزئية كنسبة
العلوم الى المعلومات بل لما مر ايضا من انه يفيد تصحيح
مباديها ولعله لم يتعرض له لما سيأتى من ان بعض

مسائل الطبيعي والرياضي ايضا مبادى لهذا العلم اللهم
الا ان يقال وجه التسمية لا يجب اطراده وانعكاسه
وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم اه اشارة
مطلب الثالث من المطالب المذكورة وقد ذكره فيما سبق
ان ههنا حدودا ثلثة وكنت لا تعرف انها الصنعة
واحده او الصنايع مختلفة ونحن نبين انها لصنعه واحدة
هي هذه الصنعة فقوله هي افضل علم اه هو الحد الاول
من الحدود الثلثة وقوله وهو ايضا معرفة الاسباب
القصوى للكل مع قوله وهو ايضا المعرفة بالله اشارة
الى الحد الثالث منها اعنى قوله العلم بالاسباب الاولى للكل
او هو بدونه اشارة اليه وقوله وهو ايضا المعرفة بالله اشارة
الى حد آخر غير ما ذكره فيما سبق كما يشعر به قوله ايضا وانما
ترك الحد الثاني من الحدود المذكورة لظهور حاله من
الحد الاول فانه اذا كان افضل علم اى اليقين كان هو
المعرفة التي اصح معرفة واتقنها ويحتمل ان يكون قوله
وهو ايضا المعرفة بالله اشارة الى الحد الثاني منها فان
معرفة الله اصح معرفة واتقنها قطعا ثم الفضيلة امر
اضافي يقع فيها التفاوت وللعلوم الحكمية فضيلة على غيرها
من العلوم فانها علوم فانها علوم حقيقية ثابتة على امر الدهور

غير

غير متبدلة بتبدل الملل والاديان هو الاوضاع فالعلوم الحكمية
معطية لليقين الدائم الكلي وافضل العلوم الحكمية هو هذا
العلم لان علمه افضل العلوم ومعلوماتها افضل المعلومات
اما الثاني فظاهر لان المعلوم بما هو الحق تعالى وصفاته
وملائكته المقربون وعباده المركون وغير ذلك مما يتعلق
بها واما الاول فلان علمه على يقيني لا تقليد فيه بخلاف سائر
العلوم فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على
سبيل التقليد والتسليم واقل ذلك التصديق بوجود
موضوعها وايضا براهين هذا العلم يعطي اللم الدائم
الضروري فهي اوثق البراهين واحكامها بخلاف سائر
العلوم على ان غايتها اشرف غايات العلوم فانها الفوق
على حقايق الاشياء على قدر الامكان ليصير الانسان
عالما عقليا مطابقا للعالم المحسوس مضاهيا للمبادي
العاليه وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية
واية غاية اشرف من هذه فظهر فضيلة هذا العلم
وشرفه على سائر العلوم بحسب جميع انحاء الشرف اعني
الموضوع والبرهان والغاية كما هو المشهور وعلم
ان مراد الشيخ من اليقين كما ذكرنا ولله الحمد الالهي
اه يريد دفع سؤال ربما يورد ههنا ويقال حد هذا

العلم لا يتناول بعضا من الامور المبحوث عنها فيه مثل
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من
العوارض المادية بل مباحث المادة والصورة ايضا
اذ لا يصدق على الجميع انه علم بالامور المفارقة عن المادة فى
الوجود والحد وهو ظاهر وحاصل الدفع ان اجزاء الالهى
بحسب نسبتها الى المادة اربعة اقسم لا يخالط المادة
اصلا كذات الحق والعقول فانها برية عن المادة من
كل وجه وقسم يخالط المادة ويلازمها لكن مخالطته لا بسبب
المقوم المتقدم وليست مخالطته على سبيل الافتقار
كالمادة والصورة وقسم قد يوجد المادة وقد لا يوجد
معها كالامور العامة وهذه الاقسام الثلثة مشتركة
فى انها لا تكون مفتقرة التحقق الى المادة وبعبارة
اخرى لا يكون مستفيدة الوجود المادة وقسم آخر
امور مادية مفتقرة التحقق الى المادة كالحركة والسكون
لكن البحث عنها ليس عن حالها فى المادة بل عن نحو
وجودها الذى لها فهذا القسم اذا اخذ مع الاقسام
الثلثة المذكورة اشتركت فى ان نحو البحث عنها
من جهة معنى غير قايم الوجود بالمادة وهذا هو
المراد مما ذكر فى الحد فيصدق على الجميع فقد علم من

هذا الكلام ان المعتبر فی الافتقار وعدم الافتقار الی المادة
ما هو فی جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وح
ینبغی توجیه ما یشعر من کلامهم بان المعتبر ما هو فی جانب
الموضوع مثل کلامهم فی تقسیم الحکمة الی اقسامها بان
المراد بالموضوع الموضوع من حیث هو موضوع فیلاحظ
فیه حال المحمول وکما ان العلوم الریاضیة اه شبه
هذا العلم بالعلوم الریاضیة توضیحا لما ذکره من ان الافتقار
وعدمه معتبران فی جانب الاحوال والمحمولات اذ لو اعتبر
فی جانب الموضوع لخرج کثیر من الریاضیات من الریاضی و
دخل فی الطبیعی فان موضوع الهیئة هو الاجرام العلویة
والسفلیة وموضوع الموسیقی هو الاصوات والنغمات
کما ذکرنا ففی هذین العلمین یقع البحث عن امور یفتقر الی المادة
فی وجودها فیلزم ان یکونا طبیعیین بخلاف ما اذا اعتبر فی جانب
الاحوال والمحمولات لان البحث عنها لیست من جهة کونها
امورا مادیة بل من جهة کونها ذوات مقدار او ذوات اعداد
وفی هذا الکلام اشارة الی دفع البحث الثانی من الابحاث
الثلثة التی ذکرناها فیما سبق وهو ظاهر بل یشیر الی دفع ما
قیل ایضا من ان المراد من الافتقار الی المادة فی التعقل ان
کان الافتقار الی المادة المخصوصة کما یشعر به کلامهم کما

مر فيشكل المسائل المذكورة فى الطبيعى الباحثة عن الاحوال
المشتركة بين الاجسام العنصرية والفلكية كقولهم كل جسم
فله طبيعى فله حيز طبيعى وقولهم كل جسم فله شكل طبيعى وان
كان المراد الى المادة فى الجملة فيدخل الهيئة فى الطبيعى لانه يبحث
فيها عن البسايط العلوية والسفلية وهى اجسام طبيعية
يفتقر تعقلها الى تعقل المادة التى هى جزئها وذلك بان يق
الافتقار وعدمه صفة الاحوال لا ذوات الموضوعات فى البحث
عن الاجسام البسيطة فى الهيئة ليس من حيث المادة ولا يتوقف
عليها فى التعقل اصلا وح يمكن الجواب باختيار كل كلا الشقين
اما على الثانى فظ واما على الاول وهو الظ من كلام مر فيما سبق
فبان يحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعى على ان النار مكانها
كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية متجزية
الى مسائل طبيعية او يق تعقل الجسم المطلق بدون ان يكون
فلكيا او عنصريا ممتنع عادة فيلتزم انه مفتقر فى التعقل الى
المادة المخصوصة بالنوع بما قررنا ظهر انه لا حاجة فى الجواب
الى ان يق تقسيم الحكمة الى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة
المجسمة الباحثة عن احوال البسايط العلوية والسفلية
بل الهيئة عند هذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام
التعليمية والسطوح والخطوط وشئ من ذلك لا يفتقر

الى

45

الى المادة فى الوجود العقلى وان افتقر اليها فى الوجود الخارجى والحاصل الهيئة المجسمة من مبتدعات المتاخرين ونباء القسمة على اعتبار القدماء اذ لا يتمشى هذا الجواب من قبل الشيخ لما عرفت من الاشارة فى كلامه الى اختيار تلك الهيئة بقى ههنا شى وهو انهم قالوا استدارة الارض ان اثبت بالبرهان اللمى كانت من الطبيعى وان اثبت بالبرهان الانى كانت من الرياضى ولعل الوجه فى ذلك ان فى الاول يلاحظ الجسم من حيث كونه ذا طبيعة بسيطة بخلاف الثانى وهو يرجع الى ملاحظه المادة من حيث كونها محل الصورة البسيطة بخلاف ما فى الهيئة فتامل

فقد ظهر ولاح ان العرضاه متفرع على ما ذكره

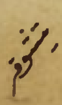
بقوله ومطالبه الامور التى يلحقه بما هو موجود من غير شرط الى ماذكره ههنا او على ماذكره من الدلاله على تحصيل موضوع هذا العلم يعنى اذا عرفت ان الموضوع لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود فقد ظهر لك ان العرض منه اى شئ هو وهو البحث الاحوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتيه له المنحصرة فى الاقسام الثلثة او الاربعة التى قدمت الاشارة اليها مفصلا والاول اولى كما لا يخفى

وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطية

اه قد علمت فی المنطق ان الجدل هو المؤلف من
الوهميات وهی قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فی امور غير
محسوسة والغرض منها تغليط الخصم واسكاته واعظم
فائدتها معرفتها للاحتراز عنها ومن يستعمل المغالطة
ان قابل بها الحكم فهو سوفسطائی وان قابل بها الجدلی
فهو مشاغبی فالسوفسطائی يريد ان يكون حكيما ويرا
ای فی صورته ولم يكن كذلك والمشاغبی يريد ان يكون
جدليا اذا وان لم يكن جدليا اذا تقرر هذا فنقول لما كان
هذا العلم من الحكمة ووظيفتها البرهان فمسائلها
هذا العلم انما تسمى حكمة اذا كانت مبرهنة واما اذا كان
حصلت من المقدمات الجدليه او السفسطية فلا
يستحق بهذا الاعتبار لذلك الاسم بل ينبغی حينئذ
ان يسمى جدليه او سفسطية اشار الشيخ الى ان لهذا
العلم مشاركة مع الجدل والسوفسطيه ومخالفة
لهما معا ولكل منهما على حدة وبين وجه المشاركة و
المخالفة المطلقة والخاصة ومحصل المشاركة ان
مسايل هذا العلم قد يكون بعينها مسائل الجدل والسو
فسطيه فان قيل لا مدخل فی بيان المشاركة لقوله
وما يبحث عنه فی بيان المشاركة لقوه هذا العلم

لايتكلم فيه صاحب علم جزئى فما فايدته قلنا العل فايدته دفع توهم
لزوم عدم التكلم الجدلى والسوفسطائى فى هذا العلم من عدم
تكلم صاحب علم جزئى فيه بناء على تكلم ذينك فى العلوم
الجزئية ايضا فتدبر واما مخالفته للجدل خاصته اشارة
الى جهته المخالفة الخاصته وقد عرفت مما ذكرنا من العوارض
لكل من الجدل والسفسطيه وجها آخر لتلك المخالفته
فلا تغفل يجب ان يكون قد وقفت فى العلوم التى
قبل هذا ان يكون ذلك الفرق معلوما معلوما لك ولو من
موضع آخر مثل كتب آخر للشيخ او غيره ولم يرد سبق العلم بذلك
فى الكتاب ولهذا قال يجب ان يكون قد وقفت ولم يكتف بقوله
قد وقفت فلا يرد ما قيل من ان هذا الفرق ما سبق فى شئ
من العلوم المتقدمه فى هذا الكتاب فالحوالة كاذبة
وان النافع هو السبب الموصل الى الخير بيان للفرق المعلوم
قبل هذا العلم وبين الفرق بين النافع والخير والمنفعة وحاصله
ان النافع يوصل منه والخير يوصل اليه والمنفعه يوصل به
وعلم منه الفرق بين الضار والشر والمضرة بالمقايسة
فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر فيكون الضار
وسيله الى الشر كما ان النافع وسيلة الى الخير والمعنى
الذى يصير به الشئ سببا موصلا الى الشر هو المضرة

كالدواء فان النافع منه يفضى الى بقاء الذات وهو الخير
ومنفعته هى ما به يفضى الى ذلك كالتبريد والتسخين و
التفتيح والتسديد وغير ذلك والضار منه ما يفضى الى
اعدام الذات وهو الشر ومضرته ما به يفضى الى الاعدام
كما مر وانما قال بذاته ليخرج النافع بالعرض تنبيها على ان الكلام
فى النافع بالذات كعلم المنطق بالقياس الى ما ذكره من
المنفعة العامة لجميع العلوم الحكمية فانه ينفع فى ذلك منفعة
بالعرض من حيث ينتفع به فى العلم النافع بذاته ان حصل المنطق
حصول صناعة وقانون محفوظ لا حصول ملكة وتهذيب
فطرة كما صرح به ابو البركات فى المعتبر واعلم ان الخير يق
لمعنيين احدهما اضافى وهو الخير المتداول فى اللغات و
فيه ينتقل الى فهم الخير المطلق كاللذيذ للملتذ والمراد للمريد
والمامول للآمل والمشوق للمشتاق والمعشوق للعاشق
ويختلف بالنسبة فيكون الشئ الواحد خير الشئ و
شر الشئ آخر كما يكون اللذيذ لذيذا عند شخص ومكروها
عند آخر وثانيهما الخير المطلق وهو الواجب الحق لانه
ليس بشر اصلا وخير للكل غير مختص ببعض ويفهم
بالاضافة المطلقة حيث يكون خير الكل شئ و
هو الذى يستفاد مما افاده الشيخ فيما بعد انه الذى



يتشوقه الكل طبعا وذلك لان خير كل شي انما هو الكمال
اللايق به وكل شي بطباعه مشتاق الى كماله طالب
له وظاهر ان كمال كل شي مايكمله و
يجعله موجودا وذلك لان كاملا وهذا انما ياتى بوجود
ذاته وحصول كمالات صفاته مما يشتاقه كل شي و
هو خيرله وجوده وحصول ما يتبعه من كماله والشوق
الى كل كمال شوق خيلى الى مفيض ذلك الكمال
ولما كان مفيض كل وجود ولكل كمال وجوده هو
الواجب الحق كان الباطل بطباعه مشتاقا اليه طالبا
له فهو الخير المطلق الذى يتشوقه الكل طبعا وبعده خيرات
جزئيه لنسبته وتلك الخيرات قد يكون شرورا لنسبته
بالعرض واما الشر المجرد عن الاضافة فلا يوجد فان
الشرور اعدام اشياء والخيرات وجودها والخير
احق بمعنى الوجود والشر بمعنى العدم والوجود القار احق
بمعنى الخيريه من غير القار والدايم احق بذلك من غير
الدائم والواجب احق به من الممكن والواجب الوجود
بذاته احق بذلك من الواجب لغيره فمعنى الوجود
اذا تجرد كان المعنى الشر المجرد فلا يوجد الشر المجرد
وانما يوجد الشر المضاف ويوجد الخير المجرد ويكون

احق بمعنى الوجود من غيره ان العلوم كلها يشترك
فی منفعة واحدة ظاهره ان کل علم آلیا کان او غیر آلی منفعة
وفائدته کمال النفس فالالی مع هذه الفائدة يفيد فائدة
اخری وهی تحصیل غیره من العلوم ووجهة ان ما
من علم الا ویحصل به للنفس ضرب من الخروج من القوه الی
الفعل فیحصل لها بذلك ضرب من الکمال کیف
وهو لا محالة کیفیة نفسانیة وصورة کمالیه حتی
العلوم المذمومة لعلم السحر والشعبد وغیرها فکونها
مذمومة لیس من جهة کونها علما بل من جهات اخری
فان قلت یستفاد من کلامه فیما بعد انه لیس
لبعض الریاضیات کالموسیقی واضرابه فی الاخرة منفعة
فکیف التوفیق قلنا کلا وحاشا بل غایة ما یستفاد منه
ان تلك العلوم نوافع غیر ضروریة فی العلم الالهی کا
الطبیعی وبعض آخر من الریاضیات وهو لا یستلزم ان
لا یکون لها منفعة فی الاخره فی انفسها بل بالقیاس الی
العلم الالهی ایضا حیث صرح بانها نوافع غیر ضروریة
فی هذا العلم فان قیل النفس بعد تجردها عن العلایق
البدنیة وانقطاع تعلقها بالقوی الحسیة الوهمیه و
الخیالیه انما ینتفع بالذات بالاخلاق الفاضلة والعلوم

العقلیه

العقلية التي لا يحتاج دركها الى مدارك وهمية او
خيالية فلا اشفاع لها في الاخرة بالرياضيات بالذات
ولا بالخلقيات بل ولا بالعلوم الشرعيه كالفقه والعلوم
العربيه ايضا فانها مفيدة للظن واليقين ينفع ويبقى ابدا
في النشاة الآخرة دون الظن قلنا لا اشكال على ما ذهب
اليه الشيخ واتباعه من ان النفوس اذا فارقت وقد
رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة على مثل ما يخاطب
به العامه ولم يكن لهم جاذب الى الجهة الى فوقهم فلا
بد لها من اجرام سماويه يقوم بها القوة المتخيلة فتشاهد
ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات
الاخرويه ويكون الانفس الرديه ايضا تشاهد العقاب
المصور لهم في الدنيا فان الصورة الخياليه ليست
باضعف من الحسية بل يزداد تاثيرا كما
تشاهد في المنام فعلى هذا يمكن ان يحصل للنفوس
بتلك العلوم المذكورة بذواتها اشفاع وسعادة
وهمية في الجملة في النشاة الاخرو اذ لها حينئذ
ما يدرك به تلك العلوم من القوى كما في هذه النشاة
ويمكن تخصيص العلوم بالعلوم الحكميه كما يشعر به بعض
كلماته لكن الاول اولى واظهر فتامل تهنية اباها

هكذا وجد فی اکثر النسخ وهذه الصورة مصدر علی
وزن التفعل والتفعله وهی مفعول له لقوله تحصیل
کمال النفس ای قبل التحصیل لاجل تهیه او خبر بعد
خبر بدون العطف لقوله هی ای تلك المنفعة تحصیل
کمال النفس الانسانیه ای یصیر کمالها حاصلا بالفعل و
تهیه ای اعداد ذلك الکمال ایاها ای تلك النفس
وفی بعض النسخ لها والضمیر ایضا للنفس الانسانیه للسعادة
الاخرویة وهی اللذة والبهجة التی لها بعد خراب البدن وفی
بعض النسخ هکذا ماهیة علی لفظ اسم الفاعل وحینئذ
یکون حالا من کمال النفس والتانیث باعتبار المضاف
الیه   ماهو معنی یتوصل منه ای من ذلك المعنی
وهذا لاینافی کون الموصل منه هو النافع بنفسه دون منفعته
فان التوصل هو التلطف فی الوصول وهذا من المنفعة
وان کان الایصال من النافع فافهم   واذا کانت
المنفعة بهذا المعنی حاصل ما افاده فی هذا المقام ان المنفعة
بمعنی المعونة لها اعتباران عامی وهو ان لایفید الموصل
الیه بان یکون اجل من الموصل منه بل یوخذ مطلقا سواء کان
اجل منه او مساوله او ادون منه وخاصی وهو ان یقید
الموصل الیه بکونه اجل فعلی الثانی لا منفعه لهذا العلم

اذ الاعم

اذ لا علم اجل منه بل هو اجل العلوم كلها نعم له منفعه بالمعنى
المذكور اذا اخذت باعتبار الاول وكان تحققها فى ضمن
الوجه الثالث من الوجوه الثلثة المذكوره وهذا لا يستلزم
نقصا وخسه فيه فان اعانة هذا العلم فيما تحته من العلوم
ليست خدمة له بل هى افادة وعناية للاشرف فى حق الاخس
وهذا مما لا يورث خللا فى ذات الاشرف بل يزيده شرفا و
كمالا وبهذا يعلم ان القوة النظريه لو اعانت للعمليه وكذا
العلوم للاعمال لم يلزم محذور كما ذكرنا سابق فتذكر
وهو كالغاية له اى ما هو اجل كالغاية للنافع الموصل اذا هو
اى النافع الموصل لاجل ما هو اجل منه من غير عكس
لكنا اذا قسمنا رفع توهم ناش مما ذكره من المنفعة اذا اخذت
بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعه وهو انه اذا كان
هذا العلم ينفع غيره فهو يخدمه فيكون اخس منه فيرفعه
بان هذا ليس من قبيل الخدمة فى شئ بل من قبيل افادة
الاشرف فى الاخس و فى بعض النسخ بل اذا قسمنا
فهو للترجى عما ذكره من المنفعة اذا اخذت بالوجه الاخص
كان هذا العلم اجل من ان ينفع غيره فكانه قال بل اذا اخذت
بالمعنى المطلق فكان تحققها فى ضمن القسمين الاولين
كان هذا العلم ايضا اجل من ان ينفع غيره فقسم هذا

المنفعه الى اقسامها الثلثه ليلم انها بجميع اقسامها
لا يتحقق فى هذا العلم وهوان يفيد اى كون
ذلك القسم موصلا الى معنى دونه ان يفيد فى كمال
ادون وانزل من ذات ذلك الموصل وفى بعض النسخ
فى كماله دون ذاته فالمعنى فى ان ذلك الايصال هوافادة
الموصل منه فى كمال ذلك المعنى الذى هو دونه لا فى ذاته
وذلك بان يفيد التصديق بوجود موضوعه وتتميم
براهينه مثلا فايصاله مرجع الى معنى الافادة وهذا
اذا طلب له اسم اى هذا القسم الاخير الذى يرجع
نفعه الى ذلك المعنى وحينئذ ينبغى ان يراد بالافادة
والافاضه وغيرهما المشتقات اعنى المفيد والمفيض
وغير ذلك على طريق المسامحة المشهورة ويمكن ان
يجعل المشار اليه بهذا مرجع الضمير فى قوله وهى
اى الايصال وحينئذ فلا حاجة الى تلك المسامحة
اعنى ان المنفعه اذا اخات مطلقة تفسر لقوله
والمخدوم ايضا ينفع الخادم يعنى انا ذكرنا ان المنفعه
المطلقة على ثلثة وجوه وانواع فاذا اخذت المنفعه
المطلقة وحصلت التمايز بين وجوهها وانواعها
واليه اشار بقوله ويكون نوع كل منفعة ووجهه

الخاص

الخاص اى كل منفعه نوعيه نوعا آخر مغاير المنفعه نوع
اخرى فمنفعة هذا العلم الذى بينا ووجهها ونوعها و
هو الثالث من الانواع الثلثه اى حيث ذكرنا انا اذا
اخذنا المنفعة على الوجه المخصص كان هذا العلم اجل
من ان ينفع غيره بل ساير العلوم ينفع فيه اذ يلزم منه ان
يكون هذا العلم اجل من ساير العلوم فيكون معنى نفعه
فيها ايصاله الى معنى دونه وهو الوجه الثالث امران
الاول افادة اليقين بمبادى العلوم الجزئية فيصير تلك
العلوم كاملة تامة بهذا العلم بتتميم براهينها وتحقيق
وجود موضوعاتها والثانى تحقيق الامور المشترك
فيها وان لم يكن مبادى وهى الامور العامة اذ قد
عرفت انها تشترك استعمالها فى العلوم وقوله فمنفعة
هذا العلم جزاء الشرط ويحتمل ان يكون الفاء فيه للتعقيب
والجزاء قوله فهذا اذن منفعه الرئيس اه بل هذا
اولى كما لا يخفى ا ذ نسبة هذا العلم الى العلوم اه
اى نسبة هذا العلم الى ساير العلوم كنسبة بهذا
العلم اى المعلومات بتلك العلوم فكما ان المعلوم
بهذا العلم مبداء للمعلومات بتلك العلوم فكذا
العلم ايضا مبداء للعلوم واذا كان مبداء لها كان

مخدوما ورئيسا بالنسبة اليها لا محالة والتغير
عطف تفسيري للكون والفساد وهو معرفة
تدبر الباري اي معرفة افعاله وآثاره فقوله ومعرفة
الملائكة ومعرفة النظام كعطف تفسيري له وانما
لم يجعل معرفة الباري من الغرض الاقصى وجعل
معرفة اسمه تدبره منه اشارة الى انه لا سبيل الى معرفته
الا من طريق الآثار والافعال عند سلوك طريقة الا
ستدلال وان امكن معرفته بصريح المشاهدة
عند سلوك طريقة المجاهدة كما للمتجردين عن جلباب
البدن وعلايقه الا ان لسائل ان يسئل فيقول
اه حاصل السؤال انك قد ذكرت سابقا ان تصحيح
مبادي ساير العلوم من هذا العلم فلو توقف هذا
العلم على الطبيعي والتعليمي كما ذكرته ههنا لزم الدور
اذ حينئذ يتوقف مسايل هذا العلم على مسايل هذين
العلمين لكونها مبادي لمسايل هذا العلم ومسايل
هذين العلمين كانت متوقفة على مسايل هذا العلم
لكونها مبادي لمسائلهما ايضا فيلزم توقف
مسائل كل من العلمين برهن بالمبادي اشاره الى
توقف مسائل العلمين على مسايل هذا العلم وقوله

وكانت

وكانت مسايل ذينك العلمين اه اشارة الى ماذكره
ههنا وبيان لتوقف مسائل هذا العلم على مسايل
العلمين وحاصل ما اجاب به عنه يرجع الى وجوه
ثلثة لكن يتوقف بيانها على تمهيد مقدمات الاولى
ان مبادى العلم لا يلزم ان يكون مبادى لجميع مسائله
بل قد يكون مبادى كذلك فيكون مبادى مشتركة
وليس يجوز ان يبين فى ذلك العلم لانها لما كانت
مبادى لجميع مسائله فلو بينت فى ذلك العلم لصارت
مسئلة من مسائل ذلك العلم وحينئذ يلزم كون الشئ
مبداء لنفسه وهو محال فاذن لابد ان يكون بينة بذواتها
او مبينة فى علم آخر وقد لا يكون كذلك بل مبادى لبعض
مسائله دون بعض ويجوز اثبات هذه المبادى فى ذلك
العلم بشرط ان لا يدور وهو ان يكون لهذا العلم مبادى
آخر تفى باثبات مسائل اخرى غير تلك المبادى وبهذا
ينقدح وجه آخر عن السؤال غير ماذكره الشيخ كما
سيظهر ان شاء الله تعالى واليها اشار بقوله ان المبداء
للعلم الى قوله ثم قد يجوز والثانية ان مبادى مسائل العلم
لا يلزم ان يكون مبينة فى هذا العلم او فى آخر فيكون براهينها
يستعمل اوضاعا اى مقدمات غير واجبة القبول يؤخذ

مسلمة ليبين في علم اخر فان تلك المقدمات تسمى بالاوضاع
سواء اخذت مسلّمة على سبيل حسن الظن فيسمى بالاصول
الموضوعة او على سبيل التشكيك والاستنكار فيسمى مصادرات
على ما مر اليه اشارة بل قد يكون بديهة فيستعمل براهينها
مقدمات لا برهان عليها واجبة القبول وهي التي على التي
احد الاقسام الستة المذكورة في كتب مواد الاقيسة ومن
هذا علم ان ما سيذكره الشيخ عند تحرير الجواب من جواز
كون المبادى بديهة اولية انما هو على سبيل التمثيل والا فقد يكون
ايضا تجربية او حسية او حدسية او غير ذلك واليها اشار
بقوله ثم قد يكون بحوث الى قوله على انه انما يكون والثالثة ان
مبادى العلم انما يكون مبادى حقيقة اذا كان يفيد احدها
اليقين المكتسب من العلة وذلك اذا كانت من مقدمات
برهان اللم الذى يعطى علية الوجود ولمه كما اذا قيل زيد
متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم فقولنا
زيد متعفن الاخلاط هو المبداء بالحقيقة لقولنا زيد محموم
لافادة اخذه اليقين الحاصل من العلة وهي تعفن الاخلاط
فانه علة للحمى واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال لها
المبادى على نحو ما يقال للحس انه مبداء من جهة اعطائه
وجود الشيء فقط دون علته وذلك اذا كانت من مقدمات

برهان الان الذی یعطی الوجود والثبوت فقط کما اذا قیل
زید محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید محموم متعفن
الاخلاط فقولنا زید محموم انما یقال له المبداء لقولنا زید
متعفن الاخلاط علی سبیل المسامحة لا علی سبیل الحقیقة
لافادة اخذه الیقین المکتسب لا من العلة والیها اشار
بقوله علی انه الی قوله فقد ارتفع فان قیل البرهان
مطلقا یعتبر فیه علیة الاوسط للنسبة فی الذهن و
الا لم یکن دلیلا فیفید الان ایضا العلیة کاللم فینبغی
اطلاق المبادی علی مقدماته ایضا حقیقة قلنا
المتبادر من المبداء ما یکون علة بحسب الخارج والواقع
لا ما هو علة فی الذهن فقط وان کان فی الخارج معلولا
ومقدمات الان فان اطلاق المبداء علیها انما هو علی
سبیل المسامحة وتشبیه الامور الذهنیه بالامور العینیة
فان قیل فلا نفع لهذه المقدمة فی دفع الدور اذا اخذ
کل من الامرین فی بیان الآخر یستلزم الدور وان کان
احد البیانین لما والآخر انا لتوقف کل منهما ح بحسب
الذهن علی الآخر وان لم یکن کذلک بحسب الواقع قلنا
الدور انما یلزم لو توقف کل من الامرین علی الآخر بحسب
الواقع ولیس کذلک لما مرّ فی المقدمة من ان الان لا

بقيد العلية بحسب الحقيقة والواقع واطلاق المبادى
على مقدماته على سبيل المسامحة واما اذا توقف كل منهما
على الاخر بحسب العلم فلا لجواز مغايرة وجه العلم فى كل
منهما فان احد الامرين قد يكون معلوما بالان مثلا
ويراد ان يعلم بطريق اللم وحينئذ فلو اخذ المعلوم
بالوجه الاول فى بيان نفسه بالوجه الثانى لم يلزم منه
دور وانما يلزم ان لو توقف علمه بالوجه الاول على علمه
بالوجه الثانى ايضا وهو غير لازم او لا يرى انا اذا قلنا فى
المثال المذكور زيد محموم لانه متعفن الاخلاط ومتعفن الاخلاط
لانه محموم وعلمنا كونه محموما بطريق آخر الانى ونريد ان نعلمه
بطريق اللم لم يكن من الدور فى شئ فتدبر فقد ارتفع
اذن الشك فان المبداء الطبيعى له بعد ما مهده المقدمات
الثلث شرع فى اجرائها فيما هو بصدده مع دفع الشك
وقد عرفت انه يرجع الى وجوه ثلثة اما الاول فتقريره
ان المبداء الطبيعى اى ما هو مبداء المسائل الطبيعية التى
هى مبادى مسائل هذا العلم يجوز ان يكون بينا بنفسه
يعنى انا سلمنا ان مسائل هذا العلم يتوقف على المسائل
الطبيعية لكونها مبادى لمسائله لكن لانم توقف هذه
المسائل الطبيعية على مسائل هذا العلم قوله لكونها مبادى

لهذه المسائل قلنا لا نسلم لا يجوز ان يكون مباديها بديهية
بل بينه بذواتها ولم يكن من مسائل شيء من العلوم لما مر في المقدمة
الثانية من ان مبادي العلم قد يكون كذلك وما سبق
من ان الاله تصحيح مبادي ساير العلوم من هذا العلم
لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون تلك المسائل من هذا
العلم مبادي لبعض آخر من مسائل الطبيعي غير هذه
المسائل التي فرضت مبادي لتلك المسائل من هذا
العلم لما مر في المقدمة الاولى من ان مبادي العلم لا يلزم
ان يكون مشتركة بجميع مسائله فحينئذ يصح ما سبق
قطعا من غير لزوم محذور فعلم من هذا ان المقدمة الاولى
مما لا بد منها في اتمام هذا الوجه كالمقدمة الثانية ولهذا
قدم هذا الوجه على الوجه الثاني مع تاخير المقدمة المبني عليها هذا
الوجه مما يتبنى عليه الثاني ولا يخفى ان بعد هذا الوجه وجه آخر
من الجواب يتبنى على المقدمة الاولى كما اشرنا اليه وهو انا سلمنا ان
المبادي للمسائل الطبيعيه غير بديهيه لكن لا نسلم انها من
المسائل الالهيه لجواز ان يكون مبنية في العلم الطبيعي لكن
ما يشترط المذكور فيما تقدم فلا يلزم محذور واما الثاني فبيانه
انا سلمنا ان المبادي للمسائل الطبيعيه غير بديهيه ومسايل
لهذا العلم لكن لا يلزم ان يكون بنفس المسائل الاولى التي

فرض كون المسايل الطبيعيه مبادى لها لجواز ان يكون
مسائل اخرى غير هذه فان مبادى العلم لا يلزم ان يكون
مبادى لجميع مسائلة كما مر فى المقدمه الاولى فيجوز
ان يكون بعض المسائل الطبيعيه مبادى لبعض من المسائل
الالهيه وبعض آخر من المسائل الالهيه مبادى
لذلك البعض من الطبيعيه او لبعض آخر منها وحينئذ
لا يلزم الدور اصلا وهذا حاصل ما اشار اليه بقوله و
يجوز ان يكون بيانه اى بيان ما هو المبداء للمسائل الطبيعيه
من المسائل الالهية فى الفلسفة الاولى بما ليس بنيين
به فيما بعد اى بمقدمة ليست مبنية بذلك المبدا فى
آخر الامر بان يتوقف تلك المقدمة على ذلك المبداء
بواسطة او بغير واسطة ولكن انما تبين فيما اى بذلك
المبداء فى تلك الفلسفة بواسطة او بغير واسطة مسايل
اخرى من الالهى غير تلك المسائل التى فرضت مبادى
لما للمسائل الطبيعيه وهى المسايل التى فرضت تلك
المسائل الطبيعيه مبادى لها حتى يكون ما هو مقدمة فى
العلم الاعلى لانتاج ذلك المبداء لا يتعرض له اى لذلك
المبداء فى انتاجه اى بسبب انتاج تلك المقدمة من
ذلك المبدا وتذكير الضمير باعتبار لفظ الموصول فكلمة

فی السببیة من قبیل فی هرة جنسها بل یتعرض لمقدمه اخری
غیر ذلك المبدا، واما الثالث فتقریره انا سلمنا ان المبادی
للمسائل الطبیعیه هی نفس المسائل الالهیه التی تلك المسائل
الطبیعیه مبادی لها لکن لا یلزم منه دور لجواز ان یکون
ذلك المبدا للطبیعی ثبت فی الطبیعی برهان ان ومن
الالهی برهان لم فلو اخذ المعلوم بالوجه الاول فی
بیان نفسه بالوجه الثانی لم یلزم منه دور لما مر فی المقدمه
الثالثة مثلا اذا نظر فی اثبات حرکة الفلك بالبرهان
اللمی بان یوجد الوسط من العلة الغائیه ویقال الفلك متشبة
بالمبادی بقدر الامکان وکل ما هو کذلك فهو متحرك
فالفلك متحرك کان ذلك لا یقال لصاحب العلم الالهی
اذا صدق ان نحو البحث والنظر فیه مما لا یفتقر الی المادة
کما سبق واذا عکس بان یق الفلك متحرك وکل متحرك
متشبه بالمبادی کان النظر فیه هو المناسب لصاحب
الطبیعی وحینئذ یکون قولنا الفلك متحرك مبدا للطبیعی
وقد ثبت فیه بالبرهان الانی فاذا اخذ بهذا الوجه
فی بیان نفسه بالوجه اللمی کما مر لم یلزم دور وبما ذکرنا یعلم
انه یجوز ان یکون مطلوب واحد مشترکا بین علمی الطبیعی
والالهی بحیث یکون فی الطبیعی ثابتا بالان وفی الالهی باللم

باللم وبهذا يندفع ايراد مشهور وهو ان مباحث النفس
مذكورة فى العلمين فان كانت النفس مما يفتقر فى الوجود
الى المادة لم يصح ذكرها من الالهى وان كان مما لا يفتقر اليها
اصلا لم يصح عدها من الطبيعى ووجه الدفع انها من المسائل
المشتركة بين العلمين فان وجود النفس البشرية تثبت
فى الطبيعى بالبرهان الان الماخوذ من الحركة والادراك
كما هو المشهور وفى الالهى بالبرهان اللمى الماخوذ من العلة
الغائية كما صرح به الشيخ فى التعليقات فصح عدها
من العلمين بهذين الاعتبارين واتما قال وخصوصا
فى العلل الغائية اى هذا العلم يفيد ما فيه البرهان اللمى
خصوصا اذا كان ذلك البرهان من العلل الغائية
وماخوذا منها لما سياتى فى مبحث تلك العلل
ان افضل اجزاء هذا العلم علم الغاية فالتعلق بالبرهان
الماخوذ من تلك العلل واولى بهذا العلم مما ثبت بالماخوذ
من ساير العلل وقيد العلل الغائية بالبعيدة على ما فى كتب
الشيخ اذ ربما توهم كما سيجيء فى ذلك المبحث ايضا
ان البحث عن الغاية عن الطبيعى بناء على ان الغاية غاية
الحركة كما يتوهم ان الفاعل مبدأ الحركة فقيد العلل الغائية
بالبعيدة دفعا لهذا التوهم فتامل فقد اتضح انه

اما

55

اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اه زيادة توضيح وتاكيد لما قدمه وتخصيص التزويد على كفاية كل من الاحتمالات الثلثة في دفع الشك المذكورة فنصير مبادى لتلك المسايل اه بيان للعود المنفي اي ليس بعض المسايل الطبيعية المذكورة مبادى لتلك المسايل لهذا العلم التي هي مباد للمسايل الطبيعية حتى يلزم الدور بل مبادى لمسايل اخرى لهذا العلم وهي التي فرضت اولا تلك المسايل الطبيعية مبادى لها فلا دور انت تعلم انه يمكن دفع الشك بمثل الوجوه المذكورة باختيار توقف المسايل الطبيعية على المسايل الهية ومنع توقف المسايل الطبيعية على علس ما ذكره الشيخ وقررناه ولعله اختار الطريقة التي سلكها اذ هي ما ذكره فتبين هذا من بيان تاخر تعلم هذا العلم من علم الطبيعي والتعليمي لسبب فتفطن ويجب ان العلم في نفس الامر طريقا اه يريد ان بين ان ما ذكره اولا من مرتبة هذا العلم وهي انه ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعيه والرياضية امر عرض له من جهتنا وليس له لذاته بل هو في ذاته متقدم بالذات والشرف على ساير العلوم فيمكن ان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخيرين لان في نفس الامر طريقا الى حصول العرض من هذا العلم ابتداء

من غير الاستعانة بعلم الامور المحسوسه وما هو واقع فيها كما
اثبات المبداء الاول فانه وان وقع بطريقه يستعان فيها
بالعلم بتلك الامور كما استدل عليه بالنظر في الحركة على
اشرنا اليه او بالنظر في هذا العلم لم المحسوس من جهة
امكانه وانه ليس له مبداء غير ممكن الوجود كما هو المشهور
واشير اليها في الكتاب الالهي بقوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الا انه
يمكن ان يقع بطريقه اخرى لا يستعان فيها بشيء من
تلك الامور بل هي اوثق واشرف من الطريقه السابقه
وقد وضعها الشيخ في الاشارات بانها طريقة الصديقين
واشير اليها ايضا في الكتاب الالهي بقوله سبحانه
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك بان
يبرهن عليه من النظر في طبيعة الوجود وانه واجب
او ممكن ممكن على اثبات واجب الوجود ثم يبرهن بالنظر
فما يلزم الوجوب والامكان على وحدانية ذاته على
كيفية صدور الاشياء عنه واحدا بعد واحد حتى
يظهر اول الصوادر عنه وصدور الاشياء عنه على ترتيب
الاشرف فالاشرف واليه اشار بقوله ويوجب
ان يكون هو مبداء للكل وان يكون الكل يجب عنه على

ترتيب المعهود وهو هذا الترتيب الواقعی
بين الكل كل ذلك من غير نظر الى ما سواه من المحسوسات
ثم هذه الطريقة قد يقال انها البرهان اللمی من العلة الى المعلول
وهی اولى البراهين باعطاء اليقين فلذلك كانت
اوثق واشرف من الاولى وبهذا يشعر كلام الشيخ
هنا سلوك ذلك الطريق البرهان وكلام المحقق الطوسی
فی شرحه للاشارات كالتصريح به ويرد عليه ان الا
ستدلالی بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب
معلولا بل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى
من اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولا فی هذا
هو الوجود المطلق دون الممكن سيما المحسوس بخلاف
الطريق المشهور فانه المنظور فيه اولا هو الوجود
الممكن بل المحسوس ايضا وايضا فی هذا الطريق الاستدلال
من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشیء
ممكنا وفی الطريق المشهور يعتبر كون الشیء ممكنا بل اخذ
الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم ففی الحقيقة
ليس الاشتغال من الامكان اولا يعتبر فيه التصديق
بكون الشیء ممكنا وفی الطريق المشهور يعتبر كون الشیء
ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ولعل

قوله الشيخ مقدمات كليه عقليه اشاره الى ذلك

واما ان قوله سلوك ذلك الطريق او يشعر بما ذكرنا فسياتى

فى شرحه يضمحل به هذا التوهم لا تقوى على سلوك

ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك عن المبادى الى

التوالى لا يخفى ان قوله ذلك الطريق اشارة الى الطريق

من مقدمات كلية عقليه وذلك لا يلزم ان يكون

سلوكا من العلة الى المعلول كما فى اثبات الواجب على

ما عرفت فالاشارة ليست الى ذلك الطريق

مطلقا بل اليه اذا كان يوجب ان يكون الواجب

مبداء للكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب

الكل وهكذا ساير الاحكام التى بعد اثبات الواجب

تعالى فان الطريق البرهانى لتلك الاحكام كلها يمكن

ان يكون سلوكا من العلة الى المعلول وذلك ان

وقع فهو اوثق واشرف من عكسه وقوله الا استثناء

من قوله لا تقوى على سلوك ذلك الطريق اى لا تقوى

على سلوك ذلك الطريق فى شئ من مراتب الموجودات

من المبادى او العلة الا فى بعض جمل منها دون التفصيل

اذ النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا الطريق

فى التفاصيل الجزئية والعلم بخصوصيات اسباب

الاشياء

الاشياء كلها وفيه اشارة الى انه لولا عجز القوس لامكن
سلوك ذلك الطريق اللمى فى معرفة كل شى حتى الجزئيات
والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها
وعللها بان ينظر فى طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم
لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وهكذا الى
ان ينتهى فى اللوازم والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات
فيعلم باسباب اسبابها علما ثانيا غير زمانى على الوجه
الكلى وههنا كلام آخر وهو ان الاستدلال بحال مفهوم الموجود
على ان بعضه واجب لذاته لا على وجود ذوات الواجب
تعالى فى نفسه الذى هو علة كل شى وكون طبيعة الوجود
مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة
وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة
على حال اخرى لها معلوله اخرى للحال الاولى وان شئت
قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه بل على
انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى
الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المولف بوجود
الواجب علة بغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم
معلوم له وعلى الوجهين يندفع ما اورده فى الحاشية السابقة
فلا حاجة فى كلام الشيخ الى العناية المذكورة فهو انه

فيما بعد الطبيعة اى علم فيما بعد الطبيعة وح لم يكن مصرحا
بالاسم بل مفيد الاستفادة منه اسمه وفى بعض النسخ
فهو انه ما بعد الطبيعة وح لا اشكال وقوله بل جملة
الشيخ الخ معناه ان المراد بالطبيعة ههنا المجموع المركب
من الشئ الحادث والقوة التى هى مبداء الحركة والسكون
التى هى الصورة النوعيه فى بعض الاجسام والاعراض
وقوله وقلّ ما تابيدوا واستشهاد على اطلاق الطبيعة لهذا
المعنى وقوله اما اول ما شاهد تقديره اما فى اول مشاهدة
الوجود وتعرف احواله يشاهد هذا الموجود الطبيعى
الذى هو الجرم الطبيعى وقوله هى بالذات اشارة
الى المبادى العاليه وقوله او بالعموم الى الامور العامة
فانها الاوايل فانا ندرك اولا المحسوسات ثم المتخيلات
والمتوهمات ثم المعقولات والموجود فى الواقع
اولا هو المعقولات ثم المتخيلات والمتوهمات ثم المحسوسات
ان الامور الرياضية المخصصه اه اعلم ان العلم الرياضى
قسمان احدهما ما هو موضوعه الكم مجردا عن المادة سواء
كان مقدارا او عددا وثانيهما ما هو موضوعه الكم ماخوذا
مع المادة وقد سبق فى كلام الشيخ الاشارة اليه فالاول
هو الرياضى الصرف وهو الهندسة والحساب والثانى

الرياضى

الرياضي الغير الصرف وهو الهيئة المجسمة والموسيقى
وحاصل السوال ان القسم الاول من الرياضي وقد
عرفت انه الهندسه والحساب يصدق عليه تعريف
علم ما بعد الطبيعة فينبغي ان يكون منه اذ الامور المبحوث
عنها فيه ايضا قبل الطبيعه اى الجرم المحسوس بما له من الخواص
والاعراض كما هو المراد بها ههنا على ما سبق كما ان المبحوث
عنه فيما بعد الطبيعة كذلك فيصدق ان البحث عنها
عما لا يفتقر في القوام المواد المحسوسة وخصوصا العدد
فانه لا تعلق لوجوده بالمحسوسات بل قد يوجد في المجردات
ايضا فورود السؤال عليه اظهر ودفعه عنه اصعب
فانه يحتاج الى مزيد تدقيق وتحقيق كما سيظهر ولذلك
قال فيما بعد واما العدد فاشبهه فيه الكد بخلاف الهندسه
فان السوال عليه ناش من الاشتراك لفظ المقدار ويندفع
با دنى تنبيه كما ستعرف وقد ظهر مما قررنا ان السوال
ايراد بعدم الاطراد على تعريف العلم الالهى لصدقه على
بعض اقسام الرياضي وليس ايرادا على وجه تسميته بما
بعد الطبيعه كما توهم بعضهم حتى يندفع بان القبله و
البعديه قد يكون حقيقته وقد يكون اضافيه والتسمية
باعتبار المعنى الحقيقي لا بحسب المعنى الاضافى او بان التسمية
مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات

من الاطراد والانعكاس فان قيل الكلام كان فى وجه
التسمية لا فى التعريف فلا يناسب ههنا الايراد على
التعريف قلنا لما ذكر فى وجه تسمية هذا العلم بما يستحق
ان يسمى به اذا اعتبر بدانه اعنى بما قبل الطبيعه ما هو
ملخص تعريف هذا العلم اذ العلم بالامور التى قبل الطبيعة
بالذات او بالعموم يرجع الى العلم بما لا يفتقر الى المواد
المحسوسة اصلا وجب ان يكون مطردا منعكسا
فناسب الايراد عليه بعدم الاطراد من حيث انه راجع
الى التعريف فالايراد على وجه تسمية بما قبل الطبيعة
وهو يرجع الى التعريف فى الحقيقة لا على وجه تسميته
بما بعد الطبيعه ويؤيده قوله هى ايضا قبل الطبيعة فانه
لو كان الايراد عليه يوجب ان يقول بعد الطبيعة بل كلامه
فى الجواب ايضا صريح فى ذلك كما لا يخفى على من نظر
واجاد والذى يجب ان يقول لما كان دفع
السؤال والنقض بالهندسة كما عرفت اسهل بذاته فقال
اما الهندسة فما كان النظر اه ومحصلة ان البحث
فى الهندسه اما عن انواع المقدار وهى الخط والسطح والجسم
التعليمى واما عن المقدار المطلق المتناول لها وعلى الوجهين
فلا نقض اما على الاول فظ اذ معلوم ان تلك الانواع
مفتقرة القوام الى المواد المحسوسة فالاعراض اللازمة

لها ايضا كذلك بالطريق الاولى وهذا ناظر الى
ان الافتقار وعدم الافتقار الى المادة فى تعريف الاقسام
الحكمية صفة للاحوال والمحمولات كما ذكرنا فيما سبق
واما على الثانى فلان المقدار كما علمت يطلق بالاشتراك
على معنيين احدهما الجوهر المقوم للهيولى والثانى فى العرض
الذى هو الكم وقد عرفت الفرق بينهما فى المنطقيات
واشرنا الى محصله فيما سبق بان الاول هو بعد وامتداد للهيولى
مطلقا اى جوهر يعرض له بعد وامتداد مطلق لا يعتبر فيه انه
على اى حدّ ونهاية ولا يتعين فيه مرتبة من الطول والقصر فلا
يخالف به جسم بجسم والثانى هو العرض الذى يتقوم بالمادة
وهو القابل للبعد المحدود الذى يختلف به الاجسام فى الطول
والقصر والمبحوث عنه فى الهندسة هو المقدار بالمعنى الثانى
اذ الموضوع للهندسة هو المستعد للنسب المختلفة كا
التنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع وغير ذلك
ولا خفاء فى انه هو المقدار بالمعنى الثانى دون الاول وقد
علمت انه عرض متقوم بالمادة كانواعه الثلثة فلا يصدق
عليه انه غير مفتقر فى القوام اليها نعم المقدار بالمعنى الاول جوهر
مقوم للمادة ليصدق عليه ذلك اذ المادة مفتقر فى القوام
اليه فلا ينعكس لكن البحث عنه داخل فى الالهى كما سبق

تحقيقه فظهر ان الاشكال انما نشاء من اشتراك لفظ الفداء
وبما قررنا علم انه لا معنى لما قيل من ان الشيخ جوز مفارقة
المقدار المطلق من الطبيعة فى القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط
والسطوح والجسمات مع انه لا قوام للمقدار الا باحد هذه
الانواع كما هو شان الجنس مع الانواع لكونها مجعولا معه بجعل
واحد الا ان يكون علم ما بعد الطبيعه اه جواب جدلى
عن الشبهة وحاصله ان اسم علم ما بعد الطبيعه موضوع لمعنى
آخر غير ما سبق وهو العلم بما يفارق الطبيعه من كل وجه
اى ما لا يفارق المادة اصلا لا ما لا يفارقها تارة ويفارقها
اخرى فيخرج عنه علم العدد ولما ورد انه يخرج عنه
الامور العامة ايضا جعل التسمية باعتبار اشرف الاجزاء
فكانه قيل هو العلم الذى اشرف اجزائه هو معرفة ما يفارق
الطبيعه من كل وجه وليس المراد بالتسمية التسميه باسم
ما بعد الطبيعه فانه لا يناسب بما يفارق الطبيعه خصوصا
اذا كانت المفارقة من كل وجه وهو ظ وايض لزم ان يكون
الايراد على وجه التسمية وهو كما ترى فيجب ان يق المراد
التسمية باسم ما قبل الطبيعه فانه يناسب ما يفارق
الطبيعة خصوصا اذا كانت مفارقة كليه والايراد عليه
يرجع الى التعريف كما ذكرنا ويق المراد اطلاق اسم المفارقة

للطبيعه

للطبيعه مفارقة من كل وجه لكن يرد عليه انه لا يندفع به كون علم
العدد من اجزاء العلم فهذا الجواب جدلى ولهذا اجاب
بجواب آخر وترك هذا الجواب وقال لكن البيان المحقق
اشارة الى ان هذا ليس بمحقق عنده وقد يوجه هذا الكلام
بوجه آخر وهو ان علم العدد يعتبر بوجهين احدهما العلم الذى
يبحث فيه عن العدد مطلقا من غير تخصيص بكونه فى ماده وثانيها
علم يبحث فيه عنه معتبرا بهذا الوجه والسائل المستشكل
احمل فى السؤال فالبحث ايضا اجمل فى الجواب بوجه يؤذن بان
يكون علم العدد من الالهى وحينئذ يكون ملحوظا بالوجه الاول
فيكون كسائر الامور العامه ولكن ليس تسميه باعتبار هذا الجزء
ثم اشار الى وجه آخر وتحرير الكلام فى المرام ان السائل ان اراد
بعلم العدد معتبرا بالوجه الاول فلا نم انه ليس من الالهى
ولكن تسميته لا باعتباره كسائر الامور العامه باعتبار اشرف
اجزائه وهو الذى لا يخالط المادة اصلا وان اراد علم الحساب
فالجواب ما اشار اليه آخرا ولا يخفى على الواقف باساليب
الكلام اباء كلام الشيخ عن هذا التوجيه كل الاباء فالحق
هو ما ذكرناه اولا فتذكر فهذا اى فخذ هذا او مضى هذا
واسم الاشارة الثانية تاكيد للاولى ويحتمل الحمل ايضا اى

فهذا الذی ذکرناه من الکلام هو الذی قصدناه فی هذا
المقام ولکن البیان المحقق اه اشارة الی تحقیق الجواب عن
الشبهة المذکورة وقد ذکرنا فیما سبق انها هی التی قصدناه
بعث صاحب المطارحات علی ان بغیر القسمة المذکور
المشهورة للحکمة النظریه وواعدنا هناک تحقیق جوابها وما
هو ذا وتوضیحه ان للعدد اعتبارات متعددة الاول اعتباره
من حیث هو هو من غیر اعتبار امر آخر معه والنظر فیه وفی احواله
العارضة له من هذه الجهة لهذا العلم اذ لا یستند الی ماده اصلا
والثانی اعتباره من حیث وجوده وحصوله فی الامور المفارقة
عن المواد المحسوسه ولم یتعلق به بهذا الاعتبار نظر فی علم الحساب
اصلا اذ موضوع الحساب یجب ان یکون قابلا لای نسبة
من الزیادة والنقصان وهو بهذا الاعتبار لیس کذلک بل انما
یثبت علی ما هو علیه فقط من غیر زیادة علیه او نقصان عنه
بل فی هذا العلم ایض لعدم تعلق الغرض به والثالث والرابع اعتباره
من حیث وجوده فی الامور المادیه او من حیث حصوله فی
وهم انسانی فانه قد یحصل له وضع فی الوهم مجردا عن معروضه
مطلقا وان کان فی الخارج لا یحصل الا فی معروض والنظر
فی احواله العارضة له من احد هذین الاعتبارین لعلم الحساب
اذ فی الحالین قابل لانه نسبة انفعت اما علی الثانی فظاهر

واما على الاول فلان هيولى الاجسام هو بالقوة كل نحو من
المعدودات فكان قابلا فى حد ذاته ومفتقر الى المواد المحسوسه
فلا نقض والحاصل ان موضوع الحساب عدد خاص و
هو العدد المستند الى المادة اذ البحث عن احواله على وجه
يشمل المجردات لم يقع فى علم الحساب وان امكن ذلك لعدم
تعلق الغرض به ولا شك فى احتياجه الى المادة فى الوجود الخارجى
دون الذهنى لامكان تعقله من غير المادة واليه اشار الشيخ
فى اوايل المنطق حيث قال واما الامور التى يصح ان يخالط
الحركة ولها وجود دون ذلك فهى مثل الهوية والوحدة والكثرة
والعليه فيكون الامور التى يصح عليها ان يجرد عن الحركة اما ان
يكون صحتها صحة الوجوب واما ان لا يكون صحتها صحة
الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع عليها ذلك مثل حال الوحدة
والهويه والعليه والعدد الذى هو الكثرة وهذه فاما ان
ينظر اليها من حيث هى هى فلا يفارق ذلك النظر اليها من
حيث هى مجرده فانها تكون من جملة النظر الذى يكون فى
الاشياء لا من حيث هى فى مادة اذ هى من حيث هى هى
لا فى مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها الا يكون فى الوجود
الا فى المادة وهذا على قسمين فانه اما ان يكون ذلك العرض
لا يصح توهم ان يكون الا مع نسبته الى المادة النوعية والحركة

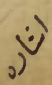
مثل النظر فی الواحد من حیث هو نادر او هواء وفی الکثیر
من حیث هو اسطقسات وفی العله من حیث هی
مثلا حرارة او برودة وفی الجوهر العقلی من حیث هو نفس ای
مبداء حرکة بدن وان کان یجوز مفارقته بذاته واما ان یکون
ذلک العرض وان کان لا یعرض الا مع نسبة الی مادة و
مخالطه حرکة فانه قد یتوهم احواله ولیس ا ن من غیر نظر
فی المادة المعینه والحرکه والنظر المذکور مثل الجمع والتفریق و
الضرب والقسمة والتجذیر والتکعیب وسایر الاحوال التی
یلحق العدد فان ذلک یلحق العدد وهو فی اوهام الناس
او فی موجودات متحرکه متفرقة منقسمه متفرق مجتمعة
ولکن تصور ذلک قد یتجرد تجردا ما حتی لا یحتاج فیه الی
تعیین مواد نوعیه انتهی کلامه وبما قررنا یظهر دفع
ابحاث الاول ان القواعد الحسابیه عامه شاملة لجمیع
الاعداد فلا معنی لتخصیصها بالمادیات الا تری ان
ضرب العشرة فی العشرة مائه سواء وقع فی المادیات
او فی المجردات ووجه الدفع ان هذا التعمیم وان امکن
لکن لم یتعلق به غرض فی الحساب فلذلک خصصت تلک
القواعد بالمادیات والثانی انه ان ارید بالقابلیة للزیادة
والنقصان القابلیه بحسب الخارج فلا نم ان العدد

المحوز

٦٢

المبحوث عنه فی الحساب يلزم ان يكون كذلك فان اعداد
السماويات والكواكب واصول العناصر والمواليد غير
قابلة للزيادة والنقصان والقواعد الحسابية شاملة لها
وان اريد القابلية بحسب التصور والعرض فهى يتصور
فی الكليات بل فی الجزئيات المجردة ايضا ولا يختص
بالجزئيات المادية ووجه الدفع ان المراد القابلية فی
حد ذاتها مع قطع النظر عن الموانع الخارجية وتلك
الاعداد قابلة للزيادة والنقصان بالنظر الى ذوات
هيوليات معدوداتها وان امتنع بالنسبة الى الامور
الخارجة والثالث ان موضوع الحساب اذا كان هو
العدد المقرن بالمادة لم يمكن تعقله مجردا عن المادة كما ان
تحققه مجردا غير ممكن فيلزم ان يكون علم الحساب من
الطبيعى مع انهم عدوه من الرياضى ووجه الدفع ان
المبحوث عنه فی الحساب هو العدد بل الاحوال
العارضة له الحاصلة للماديات ولا شك فی امكان
تعقلها مجردة عن المادة لا ما هو المقيد باقتران المادة
بان يكون القيد او التقييد داخلا فيه حتى لا يتصور مجردا
عن المادة فتامل بل انما يثبت على ما هو عليه فقط
عطف على جملة خبر المبتداء الذى هو قوله فما كان اعنى

قوله امتنع ان يكون الخ واضرب عنه وقوله بل انما يجوز
عطف على مجموع جملة المبتداء والخبر واضرب عنه و
قوله وقد حصل له الاعتبار جملة حالية من ضمير فيه في
قوله انما ينظر فيه وقوله وهو في الوهم جملة حاليه من
ضمير فيه في قوله وليشبه ان يكون اول حال نظره فيه اي
ويختار فان من عادته ان يعبر عن مختاره بليشبه
وينظن وكان وامثالها كما صرح به بعض اعاظم المحققين
ان يكون اول نظر علم الحساب في العدد حال كونه
في وهم الثاني ثم ينظر فيه وهو في موجودات مادية
لان النظر الاول اعم فهو اقدم وقد يكون اي وليشبه
ان يكون انما هو في الوهم بهذه الصفة اي غير مفارق
للطبيعه لانه وهم له اي لان ذلك الوهم اي كونه في الوهم
وهم خاص للعدد ماخوذ من احوال الطبيعه لها الاجتماع والافتراق
والاتحاد والانقسام لا لكنه مشهود ه‍ اي ان الوهم ايضا من
جمله الطبيعيات فما يكون منه غير مفارق للطبيعة فانها
ضعيفة لان الاحوال المبحوث عنها في علم العدد مستند
الى الطبيعة التي اخذها الوهم منها فان الوهم انما يدرك
المعاني الجزئيه من الامور الماديه كما حقق في موضعه لا الى
التي هو موضوع الوهم في جمله ما يتكلم في هذا العلم


اشاره

اشارة الى سمة العلم وهي عنوانه ليكون عند الفاظ اجمال
ما يفصله الغرض وهما مر من الامور المشهورة التي كان
الاوايل يذكرونها في صدر كتبهم ويسمونها بالرؤس الثمانية
وقد ذكر الشيخ من تلك الامور خمسة الغرض والمنفعة
والسمة وانه من اي علم هو والمرتبة بقي المؤلف ولم يتعرض
له لانه اجل من ان يكون له واضع لبشري بل واضعه هو الله
بالوحي والالهام الى الانبياء واخذ الاوايل اصوله واساسه مقتبسين
من مشكوة النبوة وانحاء التعليم وهي كلها موجودة في هذا العلم
فالتقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل كتعليم الجنس الى الانواع
والانواع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والعرضي
الى الخاصه والعرض العام والتحليل وهو التكثير من اسفل الى
فوق والتحديد وهو نقل الحد والبرهان اي الطريق الى
الوقوف على الحق وهذا عمدتها والتسميه وهي ان في هذا الكتاب
عشرة مقالات واحد وستون فصلا ونحن نبين الاشارة
الاجمالية في كلامه الى تلك المقالات والفصول انشاء الله
تعالى   ان نعرف حال نسبة الشيء الى قوله الى الحق و
الباطل اشارة الى ما بقي من فصول المقالة الاولى وهو
اربعة فقوله ان نعرف حال نسبة الشيء الى قوله حال
العدم اشارة الى الفصل الاول منها ونبين فيه كون الوجود

من المبادى الاولية للموجودات وزايدا عليها ومقولا بالتشكيك
بالقياس اليها وغير ذلك وحال العدم من امتناع ثبوت المعدوم
والاخبار عنه وعوده بعينه وقوله وحال الوجوب الى قوله و
الذى بالعرض اشارة الى الفصل الثانى والثالث وقوله وهو
بعينه النظر فى القوة والفعل فى الوجوب والامكان النظر فى
القوة والفعل فان الامكان يقارب القوة والوجوب يناسب
الفعل وكذا الحال فى قوله وان ينظر حال الذى بالذات عطفا على
قوله النظر فى القوة اى النظر فى الامكان والوجوب هو النظر فى
الذى بالذات والذى بالعرض فالوجوب يناسب ما بالذات
والامكان ما بالعرض ويحتمل ان يكون المعنى ان النظر فى الوجود
والعدم هو النظر فيهما فالوجود يناسب الفعل وما بالذات و
العدم يناسب القوة وما بالعرض لكنه بعيد وان يراد بالذى
بالذات الوجوب وبالذى بالعرض الوجوب بالغير ولا يبعد
ان يجعل قوله قوله وان ينظر اشارة الى الفصل الثانى من المقالة
الثالثة فانه يذكر فيه اقسام الواحد بالذات وبالعرض وح
ينبغى عطفه على قوله وان تعرف وان يقرء صورة بعينه فعلا
مضارعا من الاعانة فيكون قوله وهو بعينه النظر فى القوة و
الفعل اشارة الى الفصل الثانى من المقالة الرابعة وفى حال
الحق والباطل اشارة الى الفصل الرابع مما بقى من المقالة



الاولى وفى حال الجوهر الى قوله والمحدودات اشارة
الى فصول المقالة الثانيه وهى اربعة فقوله وفى حال الجوهر
الى قوله فيجب اشارة الى الفصل الفصل الاول منها وقوله
لانه قد يجعل علة لما هو المراد من قوله وكم اقسام هو وهو
كونه على اقسام خمسه فانه كناية عنه فان قيل لا معنى لقوله
تعليميا اذ لا وجود للجوهر التعليمى فان الخط والسطح الجوهر
بين مستحيلان والجسم الجوهرى هو بعينه الطبيعى قلنا
كانه اشارة الى ان وجود الاقسام المذكورة لا يتوقف على
نفى الجوهر التعليمى فانها ثابتة وان فرض تحقق ذلك الجوهر
اذ لا يحتاج الموجود فى جوهريته اليه وفيه نظر اذ على تقدير
فرض تحقق ذلك الجوهر لزم القول بالجزء الذى لا يتجزى
فلا يمكن اثبات الهيولى الابتنائه على نفى الجزء فالاصوب ان
يقال المراد بالجوهر التعليمى ما هو موضوع الهيئة المجسمة
وهو الاجرام العلوية والسفلية مع مقاديرها وحركاتها
كما تقدم والحق ان قوله لانه علة للنظر فى حال الجوهر فى
هذا العلم وان هذا النظر ينبغى ان يكون فيه وحاصله
ان الموجود الذى هو موضوع هذا العلم لا يحتاج ان
يصير موجودا طبيعيا او تعليميا حتى يكون جوهرا فالجوهرية
من عوارض الموجود لذاته فللنظر فيها لهذا العلم وعلى هذا

العلم وعلى هذا فلا يراد اذ ليس فى الكلام الجوهر التعليمى بل
الموجود التعليمى ونظير هذا الكلام ماسيذكره بقوله و
لان الموجود لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون
طبعيا او تعليميا وقوله فيجب ان يعرف حال الجوهر الذى
هو كالهيولى اى من موجوده وجزئيه للجسم الطبيعى وكونها موضوعة
للاتصال الجوهرى وغير ذلك اشارة الى الفصل الثانى
وقوله وهل يفارق الى قوله ومانسبة الى الصورة اشارة
الى الفصل الثالث وقوله وان الجوهر الصورى الى قوله
والمحدودات اشارة الى الفصل الرابع فانه ذكر فيه اثبات
تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم بينهما وان
لكل منهما علية ومعلولية للاخرى على وجه لا يلزم منه
دور وبيان حد حقيقة كل منهما متميزا عن الآخر مع كون
وجود كل منهما مخلوطا بوجود الآخر والاولى ان يجعل قوله
وكيف حال كل واحد منهما الى قوله والمحدودات اشارة
الى الفصول الثلثة الاخيرة من المقالة الخامسة فانه ذكر
فيها تعريف الحد ومناسبته مع المحدود والفرق بين حدود
البسايط والمركبات ومناسبة اجزاء الحد للمحدود وانه قد
يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد يكون اجزاء الحد اكثر من اجزاء
المحدود ولان مقابل الجوهر بنوع ما اى بنوع ما من التقابل

بل الجوهر

بل العرض وهو مقابل التضاء لانهما وجوديان ليس تعقل احدهما
بالقياس الى الآخر واعتبار السلب فى مفهوم احدهما لا يوجب
اعتباره فى حقيقيه على ان المراد بالوجودى ما لم يكن سلبا للآخر
وان اعتبر فيه السلب وهذا الكلام يشعر بان البحث عن العرض
فى هذا العلم لكونه فى مقابل الجوهر وعلى سبيل الاستطراد ولا يخفى
تعسفه مع انه لا حاجة اليه اذ كما ان الجوهر لا يحتاج فى كونه جوهرا الى
المواد المحسوسة فى القوام فكذا العرض ايضا فى كونه عرضا الا
ان يق المقصود نكته تعقيب البحث لا اصل البحث فمعنى
قوله فينبغى ان يتعرف فى هذا العلم ان يتعرف فى هذا
العلم بعد معرفة حال الجوهر فافهم فينبغى ان يتعرف
الى قوله فتبين عرضيته اشارة اجماليه الى فصول المقالة
الثالثه وهى عشرة فانه ذكر فيها اولا حال المقولات التسع
التى ذكر ماهيتها وحدودها فى المنطق ثم بين حال الواحد
وانه مقول بالتشكيك ثم ذكر ان التقابل بين الواحد والكثير
من اى اقسام من التقابل ثم اثبت كون الكيفيات اعراضا
ثم بين ان العلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانيه
عرض ثم تكلم فى الكيفيات التى تختص بالكميات واثبت
وجودها وعرضيتها ثم ذكر القول فى المضاف وحقق
ماهيته ووجوده ونعرف مراتب الجواهر الى قوله

حال العرض اشارة الى المذكور فی فصول المقالة الرابعة
وهی ثلثة ذكرا والاقسام التقدم والتاخر والحدوث
ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة
لكل متكون ثم عرف التام والناقص وما فوق التمام
وعرف الكل والجميع والجزء   ويليق بهذا الموضع الى
قوله وما يجرى مجراهما يريد ان يشير الى ما ذكره فی فصول
المقالة الخامسة وهی تسعة ذكر فی الفصل الاول فيها حال
الكيفات الطبيعيه وكيفيه وجودها فی الاعيان ووجودها
فی النفس وهل لها وجود مفارق عن الاشخاص للاعيان او
للنفس وفی الفصل الثانی كيفية لحوق الكليه للطبايع
العامة والفرق بين الكل والكلی والجزء والجزئی وفی الثالث
تعريف الجنس واحواله وفی الرابع كيفية دخول المعانی
الخارجة عن الجنس على الجنس الطبيعی وفی الخامس من تعريف
النوع واحكامه وفی السادس تعريف الفصل وتحقيقه
وفی السابع والثامن والتاسع ما اشرنا اليه من تعريف
الحد ومناسبته مع المحدود واجزائه والى الاربعة الاخيره
قد مرت الاشارة اليها   ولان الموجود الى قوله
فی المبداء والابتداء اشارة الى الفصول المقالة السادسة
وهی خمسة الاول منها فی اقسام العلل واحكامها

على الاجمال والثانى فى حل ما يتشكك به على ما يذهب
اليه اهل الحق من ان كل علة مع معلولها وتحقيق الكلام
فى العلة الفاعليه والثالث فى مناسبة ما بين العلل الفاعليه
ومعلولاتها والرابع فى العلل الاخرى من العنصريه
والصوريه والغائيه والخامس فى اثبات الغاية وحل
شكوك قبلت فى ابطالها والفرق بين الغاية وبين
الضرورى وهو غايه بالعرض وبيان الوجه الذى به تتقدم
على ساير العلل والوجه الذى به يتاخر واثبات ان لكل طبقة
من هذه العلل ابتداء ومبداء وانه يذهب الى غير النهايه و
لفظ الفرقان بضم الفاء فى الموضعين بمعنى البون البعيد
ثم الكلام فى التقدم والتاخر هذا الكلام الى قوله
مثل الاشكال وغيرها اعادة للاشارة الاجماليه الى
ما ذكر فى المقالات الرابعة والخامسة والسادسة بل
الثالثة ايضا وكانه قصد بذلك التنبيه على الفرق بين
المذكور فى تلك المقالات والمقالات السابعة عليها
فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الموجود بما
هو موجود نسبة اللواحق والاحوال للشئ اليه كما ان
الامور المبحوث عنها فى المقالات السابقة عليها نسبتها
اليه نسبة الانواع والاصناف للشئ اليه وافراد

الاشارة الى المقالة الثالثة بالذكر بقوله ولان الواحد مساوق
للوجود الى آخر تنبيها على فرق ما بينها وبين المقالات الثلثة
وهو ان البحث عما ذكر فيها بسبب انه احوال للواحد وهو
مساوق للموجود بخلاف المذكور فى تلك المقالات ولاشتراك
المقالة السابقة معها فى ذلك اخرها عن تلك المقالات مقا
للسابعة واراد بالمساوقة بحسب الذات وان
كان الواحد اخص من الموجود عند الشيخ بالاعتبار لعروض
للكثير من حيث هو كثير دون الواحد كما سياتى ان شاء الله تعالى
فان قيل العطف بكلمة ثم يقتضى تاخر تلك المذكورات عن
المذكور فى المقالة السادسة وعلى ما ذكرته ليس كذلك فلنا
ينبغى ان يعطف قوله ثم الكلام فى التقدم والتاخر الى آخر ما ذكرنا
على قوله فى الاشارة الى المقالة الثالثة ان نتعرف فى هذا العلم
طبيعة العرض الى قوله فى المبداء والانتهاء عطف القصص وح
فلا اشكال ومن توابع الواحد الى قوله بالحقيقة وما
هيه اشارة الى ما ذكر من المقالة السابعة وهى ثلثة فصول
الاول فى لواحق الواحدة من الهوية ولواحق الكثرة والغير
الخلاف واصناف التقابل المعروفة والثانى فى ابطال قول
افلاطن ومن قبله فى الصور المفارقة والثالث فى ابطال
القول بالتعليميات المفارقة عن المادة والمثل وقوله انها

مناسبة

مناسبة للكثرة الى مقابلات تلك الامور يبحث عنها لكونها الا
مناسبة للكثرة ومن توابعها والمراد بالغير بالجملة الغير المحمل من
غير تفصيل بالتقييد بالقيود وانه غير على الاطلاق مقابل للهو
هو ثم بعد ذلك ينتقل الى قوله المضادة للحق اشارة
الى المذكور فى المقالة الثانية وفيها سبعة فصول فانه ذكر
فيها اولا تناهى العلل الفاعليه والقابلية ثم حل الشكوك التى
يلزم ما قيل ثم بين تناهى العلل الغائية والصوريه واثبت
المبدأ الاول مطلقا وفصل القول فى العلة الاولى مطلقا
وفى العلة الثانيه مقيدا وبين ما هو علة اولى مطلقا لسائر
العلل ثم اكد وكرر ما سلف من توحيد واجب الوجود و
جميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج ثم ذكر انه تام بل فوق
التام وخير ويفيد كل شى وانه عقل محض ويعقل كل شئ و
كيف يعلم الجزئيات وعلى اى وجه لا يجوز ان يقال
يدركها ثم بين نسبة المعقولات اليه واوضح ان صفاته
الايجابية والسلبيه لا يوجب كثرة فى ذاته وان له البهاء
الاعظم والجلال الارفع والمجد الغير المتناهى وفصل حال
اللذة العقليه ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات
الى قوله واى مرتبه وجودها اشارة الى المذكور فى المقابلة
التاسعة وهى سبعة فصول ذكر فيها كيفية فاعلية المبدأ

الاول للاشياء واثبات المفارقات العقلية و
كيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعليه بعيدة
لها بوجه وغايه بوجه آخر واثبات النفوس الفلكية وانها
محركات فاعليه قريبة لها وكيفية حدود الافعال من المبادى
وكيفية ترتب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام
العلوية من المبداء الاول وحال تكون الاسطقسات من
العلل الاولى واثبات العناية الالهيه وكيفية دخول
الشر في القضاء للالهي وكيفيه معاد الاشياء اليه
على عكس ترتيب ابتداعنه وملل فيما بين ذلك
اه اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة وهي خمسه فصول
ذكر في الاول منها بعد الاشارة الى المبداء والمعاد بقول مجمل
الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية
واحوال النبوة في الثاني منها اثبات النبوة وكيفية دعوة
النبي الى الله والمعاد اليه وفي الثالث العبادات ومنافعها
في الدنيا والآخرة وفي الرابع عقد المدينة وعقد البيت
من النكاح والسنن الكليه في ذلك وفي الخامس حال
الخليفة والامام ووجوب طاعتها والاشارة الى السياسات
والاخلاق والمعاملات وبه ختم هذا الكتاب واعلم
ان الاجمال لايجوز مرتبة على التفصيل ولكن يجوز ان يقص

منر بان يشمل التفصيل على ما لا يشتمل عليه الاجمال فلا باس
ان لو لم يكن في الفصل اشارة الى بعض مقاصد الفصول
الاسه كما يظهر على المتامل في الدلالة على الموجود
والشيء واقسامهما الاول اى الاشارة الى ثبوت الاحكام
والاحوال لها واراد باقسامها الاول الواجب والممكن
والممتنع لانها باسرها اذا قيست الى الوجود الخارجي
كانت اقساما اولية للموجود والشيء مطلقين فانهما
بهذا الاعتبار ينقسمان اليها من واسطة تقسيم آخر
وقوله بما يكون متعلق بالدلالة واشارة الى ان المقاصد
المذكورة في هذا الفصل من قبيل البديهيات المحوجه
الى البينه والمذكور في معرض الاستدلال عليها من قبيل
التنبيهات المزيلة للخفاء بالنظر الى الاذهان القاصرة
فلا ينفع المناقشه في مقدماته وزيادة تنفع واراد بالعرض
الغرض في هذا الفصل وهو بيان احوال الموجود والشيء و
اقسامهما وثبوت الاحكام لهما كما مر قيل اراد تعيين موضوع
هذا العلم كما يدل عليه قوله في هذا الفصل واذ هو معنى
واحد على النحو الذي اوما اليه ولم يتعرض في العنوان للمعدوم
مع انه ذكر احواله واحكامه ايضا تنبيها على ان البحث عنه
ليس هو من حيث هو معدوم اذ ليس له بهذا الاعتبار

احكام واحوال حتى يبحث عنها بل من حيث هو موجود و
لو فى الذهن او على ان البحث عنه ليس مقصودا بالذات
بل بالعرض وعلى سبيل الاستطراد فقول الموجود
والشئ والضرورى يعنى ان الثلثة بديهية التصور
وهذا اول حكم من الاحكام التى ذكرها للموجود بما هو
موجود قد اختلف فيه على مذهب اربعة مشهورة
امتناع تصوره بكنهه وكسبيه تصوره مع بديهيه ذلك
الحكم والظاهر من كلام الشيخ انه اختار المذهب الاخير و
ماذكر من البيان تنبيه على الدعوى الضرورية كما ينبهك
عليه فى العنوان فالمراد من الاولى هو البديهى وقوله فانه
كما ان الح بيان لذلك الحكم مختص بالموجود والشئ ونحوه واما
الضرورى وهو الواجب او الواجب والممتنع ولم يذكر الممكن
اكتفاء بمعرفته بالمقابلة فسياتى الكلام فيه على حده وحاصل
البيان ان الموجود والشئ وغيرهما من الامور العامة لو لم يكن
من البديهيات المتصورة لذواتها لما كان فى المتصورات
مفهوم بديهى متصور لذاته والتالى باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فسياتى بيانها واما بطلان التالى فلا وضحه اولا
بالمقايسة الى التصديقات فانه كما ان فى التصديقات
مبادى اوليه يقع التصديق بها لذواتها ويكون التصديق

بعرفها

69

بغيرها بسببها فكذا فى التصورات ايضا اشياء وهى مباد
للتصور مقصود لذواتها وكما ان التصديقات قديكون
لها مبادا وليه لايخطر بالبال مع فهم اللفظ المركب الدال عليها
ولايفهم اللفظ المركب الدال عليها فيعرض فى التصديق
بها خفاء يحتاج الى مزيل لذلك الخفا حتى يخطر بالبال مثل بالبال
او يفهم اللفظ الدال عليها واذا لم يخطر بالبال ولم يفهم ذلك اللفظ
بحيث يزول ما عرض لها من الخفاء لم يمكن الوصول الى معرفة ما
يعرف بها اى معرفة شئ يعرف ذلك الشئ بتلك المبادى
الاوليه وهذا التعريف وان اخطرها بالبال او افهم اللفظ
الدال عليها لكن لا يفيد علما ليس فى العريه والطبيعة ولا يحصل
صورة غير حاصلة بل كان منبها على ما يريده القائل وازال الخفاء عما يذهب
اليه فلا يتاتى فى ذلك التعريف بديهة تلك المبادى وحصولها
فى الذهن لذواتها فكذا الحال فى التصورات فان مباديها الاوليه
قد يكون لها خفاء واذا اريد ان يدل عليها بتعريف لم يكن تعريفا بمجهول
لم يكن معلوما بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة فلا ينافى
ذلك بديهتها وحصولها الذواتها فقوله وان لم يكن التعريف
الذى يحاول اى يحاول ذلك التعريف فان كان قوله يحاول
على لفظ البناء للفاعل فالباء فى قوله باخطارها اما صلة للمحاولة
وللملابسة كما فى قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم اى ومن

يرد فيه مرامتلبسا بالحاد متلبس بظلم وقوله محاولا اى مرادا
مفعول لقوله يحاول وقوله لافادة علم خبر لقوله لم يكن وقوله بل
متبهما معطوف على قوله لافادة ويحتمل قوله محاولا ان يكون
خبرا لقوله لم يكن ويكون قوله بل متبهما معطوفا على قوله محاولا
وان كان قوله يحاول على لفظ البناء للمفعول فالباء فى قوله
باخطارها للملابسه وقوله محاولا خبر لقوله لم يكن وقوله او
يفهم اما بلفظ الباء فهو معطوف على قوله باخطارها او بلفظ
الفعل فهو معطوف على قوله يحاول والضمير فى قوله يدل
للتعريف وفى قوله به للماء وقوله من الالفاظ بيان لكلمة
ما ثم استدل ثانيا على بطلان الثانى بقوله ولو كان كل تصور
يحتاج الى تصور قبله اى لو لم يكن شىء من التصورات بديهيا
لكان كل تصور يحتاج الى تصور قبله ولو كان كل تصور يحتاج
الى تصور قبله لزم الدور او التسلسل فلو لم يكن فى التصورات بديهيا
لزم الدور او التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الدليل
يتوقف على امتناع اكتساب التصور من التصديق وعلى
حدوث النفس كما هو المشهور فلا يرد انه يجوز انتهاء سلسله
الاكتساب فى التصورات الى تصديق بديهى وكون النفس
موجودة فى ازمنة غير متناهية فحصل لها التصورات
السابقه الغير المتناهية فى تلك الازمنة وحينئذ

بل

يكتسب ذلك التصور النظري المطلوب وقد نبه
الشيخ ههنا على فوايد يجب التعرض لها الاولى دفع
معارضة ربما تورد ههنا وهي هذه الامور لو كانت من
البديهيات لما عرضها العقلاء لكنهم عرفوها بالتعريفات
التي سينقلها وحاصل الدفع ان تلك التعريفات
ليست محصلة لتصور غير حاصلة بل منبهة على الصورة
المطلوبة باخطارها من بين الصور الحاصلة بالبال فلا
ينافي بداهتها والثانية الاعتذار لهؤلاء المعرفين من الحكماء
والمتكلمين في تعريفاتهم حيث اشتملت على الدور او كانت
من قبيل تعريف الشيء بما هو اخفى منه وحاصل الاعتذار
ان هذه ليست تعريفات حقيقية محصلة لصورة
غير حاصلة حتى يقدح فيها ايراد ما هو مرادف للمعرف
بل تنبيهات وتعريفات لفظية ومدارها على الالفاظ
المرادفة المفردة فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة
ولا قدح بذلك في شيء منها اصلا الثالثة دفع ايراد
على هذا الاعتذار وهو ان التنبيه والتعريف اللفظي لا بد
ان يكونا باشياء اعرف واوضح من الذي يراد تعريفه
وينبه عليه والاشياء المذكورة في هذه التعريفات ليست
كذلك بل ربما كانت اخفى منه فاشار الى دفعه في التصديقات

بقوله وربما كان ذلك باشياء هي بانفسها اخفى من المراد
تعريفه لكن لعلة ما وعبارة ما حصلت اعرف في
التصورات بقوله بما كانت في نفسها اخفى منه لكنها
لعلة ما وحال ما يكون اظهر دلالة يعني ان الواجب
في التنبيه والتعريف لا اللفظي ان يكونا باشياء
كانت اوضح واظهر وان كانت باعتبار عارض لها
مثل سبق معرفة لها على الوجه الممتاز عما عداها الغير
الملتبس بغيرها او عدم منازعة الخصم والكل فيهما واليه
اشاره بقوله لعلة ما او كون اللفظ الدال عليها اظهر
دلالة من اللفظ الدال على المراد تعريفه واليه اشار بقوله
عبارة ما فظهر انه ينبغي حمل الاشياء على الاعم من المعاني
والالفاظ فان قوله عبارة انما يصح في المعاني وقوله
لعلة ما يصح فيهما معا وقوله في التصورات اظهر دلالة
يقتضي حمل العلامة على اللفظ فينبغي حمل قوله وحال ما
على انه عطف تفسيري لعلة ما وقوله باسم او بعلامة
على اسم مرادف للمعرف او دال على علامة وخاصة له الا
ان يقال المراد ان العلامة اظهر دلالة على المعنى المراد بالمعرف
من دلالة المعرف عليه يصح حملها على المعنى ايضا والرابعة
ان التنبيه على البديهي قد يكون بما يخطره من بين الصور

صارت

المخزونة

المخزونة بالبال مع فهم اللفظ الدال عليه فان الشئ الواضح
قد يكون متلبسا بغيره ويكون بعض جزئياته او خواصه ولوازمه
الواضحة عاريا عن الالتباس فيورد ليخلص ويجرد ذلك الشئ
عن الالتباس وقد يكون مما يفهم اللفظ الدال عليه ما بتعريف
ذلك اللفظ وتفسيره بلفظ آخر اوضح كما اذا كان مفردا او
بتعريف اجزائه التي تركب ذلك اللفظ منها كما اذا كان
مركبا مثال الاول في التصديقات الموجود خير والمعدوم شر
فانه مقدمة بديهية قد لا يخطر بالبال لما فيها من الخفاء في
نفس هذا الحكم بالنظر الى الاذهان القاصرة فيزال ذلك
الخفاء بمثال العقل كماله والمشهور وقد يكون ذكر الخفاء بذكر
المقدمات المناسبة كما في الجزئيات المستنبطة من القواعد المنطقية
البديهية وفي التصورات تعريف الخبر بالصدق والكذب
فان تعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتنبيها
لمعناه من بين ساير المركبات ومثال الثاني في التصديقات
قولهم الممكن محتاج الى المؤثر لامكانه فانه ايضا مقدمة
بديهية قد يعرض لها خفاء لعدم فهم اللفظ الدال عليها
ولهذا ليس التصديق بان الكل اعظم من الجزء وغيره
من البديهيات الاولية فيزال ذلك الخفاء بتعريف
الفاظ اطرافها وفي التصورات كقولهم الغضنفر

هو الاسد واليه اشار فى التصديق بقوله وانا لم يخطر
بالبال اولم يفهم اللفظ الدال عليها وفى التصور بقوله
باسم اوبعلاقة واولى الاشياء بان يكون متصورة
اداشارة الى البيان الملازمة المذكورة وحاصله انه لوكان فى
التصورات مفهوم بديهى متصور لذاته لكان المفهومات
العامة من البديهيات المتصورة لذاتها لان الاولى الاشياء
بان تكون بديهية متصورة لذاتها هى الاشياء العامة وينعكس
تلك الشرطية بعكس النقيض الى الشرطية المطلوبة وهى
قولنا لولم يكن الاشياء العامة من البديهيات لم يكن فى
التصورات مفهوم بديهى ويمكن تقرير الدليل بما هو من الا
قترانيات ايضا بان يقال هذه الاشياء العامة اعم المفهومات
التصورية وكل اعم اجلى مما هو اخص منه فهذه الاشياء
اجلى من غيرها من التصورات الخاصة وفى التصورات
مفهوم بديهى ضرورة امتناع الدور والتسلسل كما مر فهذه الاشياء
ان كانت من البديهيات ظهر المط وان لم يكن منها فهى
اما كسبية او ممتنعة التصور وعلى التقديرين ليست
اجلى من غيرها من التصورات الخاصة وقد ثبت
انها كذلك هف لا يقال لم لا يجوز ان يكون بعض هذه
الاشياء نظرية مكتسبة من بعض اخر منها ضرورية

لانا

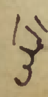
لانا نقول انها متساوية جلاء وخفاء بالضرورة فلو كان
بعضها ضروريا كان الجميع كذلك وايضا لا يصح ان نعرف
بعضها ببعض فتامل واعلم ان على هذا المذهب ادلة
كثيرة مذكورة في كتب القوم والشيخ اختار هذه الطريقة
لما في تلك الادلة من المناقشات الظاهرة المذكورة فيها و
من اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها ولهذا ليس يمكن
اه لما اثبت المذهب الحق على المخالفين عامة اراد ان يشير
الى اثباته على القائل بالكسبية خاصة فقال ولهذا اى
ولان تلك الاشياء العامة بديهة متصورة لذواتها
لا يمكن ان يعرف شيء منها تعريفا حقيقيا محصلا لصورة
غير حاصلة والا لزم الدور او تعريف الشيء بما ليس هو
اعرف منه بل بما يساويه او بما هو اخفى على سبيل منع الخلو
اذ اللازم قد يكون الامرين معا كما ستعرف وذلك لان كل
ما يذكر في تعريف شيء منها فاما ان يكون مرادفا له او
يكون مساويا له او اخص منه او لا اعم منها ولا سبيل
الى المباينة وذكر المرادف مستلزم للدور وذكر المساوى
للاشياء العامة او الاخص منها مستلزم للتعريف
بالمساوى او الاخفى بالضرورة وقد ذكر الشيخ على
سبيل التمثيل تعريفين مشهورين فيما بينهم وحكم

باستلزامها الاحد المحذورين وبين بوجه يمكن استثنا[ء] الوجه الكلي كما ذكرنا والزم من التعريف الاول المحذور الثانى من التعريف الثانى المحذورين معا ولم يتعرض للزوم المحذور الاول من التعريف الاول كما هو المشهور اشارة الى ضعف ما قيل فى بيانه من ان الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر فيتوقف معرفتهما على معرفة الموجود وان الكون اخذ فى التعريف وهو مرادف للموجود فانا لا نسلم فى الاول ان الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر بل غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين ولا نم فى الثانى اخذ الكون فى التعريف بل نقول الموجود هو الفاعل او المنفعل من غير اخذ الكون فيه ولو سلم فالماخوذ فى التعريف كون خاص رابطى وهو كون الشيء على صفة والمعرف هو مطلق الكون ولا يلزم الدور الا اذا كان المطلق ذاتيا للخاص والخاص متصورا بكنهه وكلاهما ممنوعان فى صورة النزاع لا يق لا يمكن ان يعرف الفاعل والمنفعل الا بعد ان يعرف انه شيء او امر او الذى او ما او غير ذلك مما يرادف المعرف فالدور لازم لانا نقول بعد تسليم ذلك ان الكلام على تقدير ان يكون المعرف فى هذا التعريف



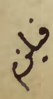
هو الموجود كما جعله صاحب التعريف على ما يدل عليه قوله
من حقيقة الموجود وشيء فما ذكرته ليس مراد فالموجود غاية الامر
ان يكون مساويا له وذكر احد المتساوين في تعريف الاخر لا يوجب
في تعريفا الدور وهو ظاهر نعم لما كان المعرف في التعريف
الثاني هو الشيء كما يدل عليه قوله ان الشيء هو الذي يصح
اه لزم الدور فيه ولهذا الزم منه المحذورين معا كما ستتضح
ومن هذا علم ان التعريفين ليسا لمفهوم واحد فجعل
كليهما للموجود كما هو المشهور ليس على ما ينبغي وهذا
ان كان ولا بد الخ اي كون الموجود فاعلا او منفعلا ان ثبت
ووجب اشارة الى المناقشة في ثبوته ووجوبه كما سيظهر
فالفاعل والمنفعل اخفى من الموجود لوجهين الاول ان
الفاعل والمنفعل من اقسام الموجود فهما اخصان
منه والاخص اخفى من الاعم والثاني ان جمهور الناس
حتى العوام والصبيان يعرفون حقيقة الموجود ولا يعرفون
قطعا انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا فذكرانه مع
كمال فطرته وجودة قريحته لم يتضح له ذلك الا بقياس
اي بدليل واحد وهو قياس اقتراني شرطي كما ستعرف
لا عز اي لا باكثر من الواحد او لا بغير الدليل بالبديهة
فكيف يكون حال من يقصد ان يعرفا الشيء الظاهر

يعني الموجود بصفة له يحتاج الى بيان وهي وجوب كونه
فاعلا او منفعلا حتى يثبت وجود تلك الصفة لذلك
الشيء الظاهر وقوله له صفة لقوله صفة وقوله يحتاج
صفة بعد صفة او جملة حالية يعني ان من يخفى عليه الشيء
الظاهر حتى اراد ان يعرفه بشيء آخر فبالاولى ان يخفى عليه ذلك
الحكم مع كمال خفائه فتعريفه به تعريف بالاخفى بالنسبة
اليه قطعا ولعل الدليل المذكور هو ان يق الموجود اما واجب
الوجود او ممكن الوجود والواجب فاعل والممكن منفعل فالموجود
اما فاعل او منفعل اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان
الواجب لابد ان ينتهي اليه سلسلة الممكنات باسرها دفعا
للدور والتسلسل وهو انما يتحقق بفاعليته لا اقل لواحد من السلسلة
والممكن لما تساوى طرفا وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته
لابد له من فاعل يرجح احد طرفيه على الآخر كما سياتي فيكون
منفعلا لا محالة فان قيل على الصغرى يجوز ان يكون الموجود
واجبا ولا ممكنا بل امرا اعتباريا فان المراد بالموجود هو الموجود
المطلق وعلى الكبرى يجوز ان يكون واجبا آخر غير الواجب
الذي ينتهي اليه سلسلة الممكنات لا يكون فاعلا ولا
منفعلا قلنا الامر الاعتباري ايضا يحتاج الى علة واقلها
الذاهن المعتبر فيكون ممكن منفعلا غايته ان لا يطلق عليه



الممكن عند المتاخرين اصطلاحا فاندفع الاول والدليل
مبنى على توحيد الواجب وسياتى ادلته مفصلة فاندفع
الثانى ويمكن ان يراد بالقياس المقايسه الامر الذهنى بالامر
الخارجى فان الخارجى لما وجب ان يكون فاعلا او منفعلا
كما ذكرنا آنفا وجب ان يكون الذهنى ايضا كذلك لاشتراكهما
فى مطلق الوجود والغاء الخصوص الخارجيه فى الحكم فوجب
ان يكون الموجود ايضا كذلك فتدبر وكذلك قول من قال
اى ومثل التعريف الاول هذا التعريف فى استلزامه لاحد المحذورين
على سبيل منع الخلو فان اللازم منه هو المحذوران معا وقوله
فان يصح الخ اشارة الى استلزامه للمحذور الثانى قوله وانما
يعرف الصح الى آخر الكلام اشارة الى استلزامه للمحذور
الاول من وجهين الاول من جهة اخذ الصحة والجبر فيه
واللازم من هذه الجهة هو الدور المضمر لتوقف الشئ المعرف
المتوقف على الصحة والجبر المتوقفين على الشئ واليه اشار بقوله
وانما يعرف الصحة الى قوله بما لا يعرف الا بذاى بامر وهو
الصحة والجبر لا يعرف ذلك الامر الا بالشئ وانما قال كالمراد
فانت الاسم الشئ لاعتبار معنى زايد عليه فى بعض هذه الامور
مثل الذى وما لايق مفهوم الشئ ليس ذاتيا لافراده فلم
لا يجوز ان يكون الصحة والجبر وامثالهما بديهية اولية

مكتسبة من غير توقف على معرفة الشيء لانا نقول الكلام على
تقدير ان يكون الشيء نظريا بكنهه وحقيقته والتعريف المذكور
تعريفا حقيقيا موصلا الى كنهه ولاشك ان الصحة والجزء الخفي
من الحقيقي اذا كان موصلا الى كنه الشيء لابد فيه من الامر هو جنسه
ومن آخر هو فصله والجنس هو الذاتي الاعم من المعرف فلا يخلو
ههنا اما ان يكون اخص من الشيء او لا يكون وعلى الثاني فهو
مرادف له او في حكم المرادف اذ لا سبيل الى الاعمية والمباينة واياما
كان فقد حصل المط وعلى الاول فلا جايز ان يكون بديهيا متصورا
لذاته لكونه اخفى من الشيء وامتناع كون البديهي اخفى من النظري
فهو نظري مكتسب من جنس وفصل آخران وهكذا الى غير النهاية
فتامل فيه والثاني من جهة ذكر الشيء فيه من غير واسطة مرة بل
مرتين واللازم من هذه الجهة هو الدور المصرح لتوقف الشيء
على المعرف المتوقف عليه وانما آخره لان المحذور الاول الخش واليه
اشار بقوله واما بالحقيقة فانك الى قوله في حد الشيء وقوله نعم ربما
كان الخ وقوله على انا لا نكراه اشاره الى ماسبق من ان الشيء قد يكون
في نفسه اخفى من الآخر لكنه لعلة ما صار اظهر يمكن ان ينبه به
عليه وانما قال مع فساد ماخذه لكونه ماخوذا ومولفا مما هو اخفى
من المنبه عليه وهو فاسد في نفسه وان زال خفاؤه وفساده لعلة
ما وحال ما فان قلت احد القولين في افادة ذلك المعنى كاف



فيلزم التكرار عند ذكر الاخر قلنا الاول لدفع الدور المضمر والثانى
لدفع الدور المصرح فلا تكرار وايضا يمكن ان يكون المراد من الاول
التنبيه بتعريف الصحة والخبر عليهما ومن الثانى التنبيه بتعريف
الشىء عليه فان قلت ما وجه العلاوة فى قوله على انا نذكر اه
قلنا لما ذكر انه لا يمكن ان يعرف شىء من الاشياء العامة بتعريف
الا فساد فيه كان مظنة ان يتوهم ان يقول فى حق من عرفها بالتعريفين
المذكورين وامثالهما فاجاب اولا بانا نوقع نفسه فى اضطراب
لما فى هذه التعريفات من الفساد وثانيا بانه يمكن ان يكون مراده
التنبيه بها عليها بوجه ما ونحن لا ننكر ذلك ونقول ان معنى
الموجود ومعنى الشىء اه يريد بيان حكم اخر للموجود والشىء وهو
انهما معنيان متغايران فقوله وهما معنيان جملة حالية من
ضمير متصوران وذكر قبل الاستدلال عليه امورا من ترادف
الموجود والمثبت والمحصل وبديهتها ومن اطلاق الشىء و
نحوه على معنى اخر غير المعنى الذى هو متصور لذاته وملازم
للموجود وتسميته ذلك المعنى بالوجود الخاص واطلاق لفظ
الوجود عليه وبيان سبب الاطلاق ثم رجع وشرع فى الاستدلال
على الحكم وقوله يدل فى الموضعين على صيغة المجهول ولا ضمير
فيه بل هو مسند الى الظرف وقوله فى اللغات متعلق بيدل
وقوله هو فى الموضعين راجع الى الاول بها راجع الى الحقيقة و

يستفاد من قوله فان لكل امر حقيقة ان ذلك المعنى هو حقيقة
كل امر وقوله ذلك الذى اشارة الى المعنى الاخر وقوله وكانه فاعله
انكان الشئ ما كان عليه وهو الحقيقة تكون الخ فضمير الشئ
اسم كان وكلمة يدل منه وقوله يكون الوجود الخاص للشئ خبر
كان فان قيل لا ارتباط لهذه الامور بالحكم المذكور فوقع الفاصلة
بينه وبين دليله بالاجنبى قلنا ذكر هذه الامور يوكد الحكم المذكور
ويقرره فانه لما ذكر الترادف بين الالفاظ الثلاثة ولم يذكر معها الشئ
علم ان الموجود مرادف للباقين دون الشئ ولما كان الموجود والشئ
قد يدلان على معنى واحد هو الحقيقة وذلك يوهم الترادف وهو
ينافى الحكم المذكور نفى ذلك التوهم بان هذه الدلالة بحسب
اطلاق اخر وبالنظر الى معنى اخر والكلام فى اطلاقهما على معنى
بديهى متصور لذاته فنفى ذلك مما يوكد الحكم ويقويه ايضا وقوله و
كانه فاعله اشارة الى ان اطلاق الوجود على ذلك المعنى مجاز و
علاقة التشبيه وهذا المعنى يحتمل ان يكون حقيقة كان امر
وماهية الموجود قائما بذاته ذلك الامر او بغيره بان يكون هناك
حقايق متعددة بحسب تعدد الامور ويطلق على كل منها لفظ
الوجود وهو الموافق لمدارك اهل الظ وان يكون الوجود الحقيقى
الذى هو عين حقيقة الواجبية القايمة بذاتها ويؤيده قوله ربما
سميناه الوجود الخاص وقوله بعد ذلك غير الوجود الذى يرادف

الاثبات

الاثبات والقول بانه حقيقة الاشياء بناء على ان الماهيات
انما تصير حقايق باعتبار ارتباطه الى الوجود فالوجود الذى يصير
الماهيات حقايق هو بالحقيقة حقيقتها ولهذا يسمى عند
المحققين بحقيقة الحقايق وهو المناسب لمذاق اهل التحقيق
فان قلت فيلزم ان يكون اطلاق الوجود على حقيقة الواجب
تعالى مجازا قلنا لابعد فى ذلك حتى ان الشيخين صرحا به فى تعاليقهما
اذ الحقايق الحقايق العقلية لا يقتنص من الاطلاقات اللغوية
بل من البرهان ولما دل البرهان على ان ذاته تعالى هذا امر مبداء
الآثار ومظهر الاحكام ومانع البطلان والانعدام اطلقا عليه
لفظ الوجود وان كان ذلك الاطلاق مجازا فى اللغة على انه
يمكن ان يكون المراد بان المناسبة بين ما نقل عنه واليه فيكون
ذلك الاطلاق حقيقة عرفيه فقد دل كلامه على ان للوجود
معنيين احدهما انتزاعى بمعنى الكون المصدرى ويسمى بالوجود
الاثباتى الذى يرادف الاثبات وهذا المعنى لا تحقق له
لذاته فى نفس الامر بل انما يتحقق منشاء انتزاعه فانضمام الوجود
الانتزاعى الى الماهية ليس مانعا بالذات بطريان العدم والبطلان
والثانى ما هو باعتبار ذاته مانع من الانعدام والبطلان وهو
الوجود الحقيقى وعين حقيقة واجب الوجود وهل الوجود
موضوع لذلك المفهوم المنتزع ومستعمل فى الحقيقة بنوع من

العلاقة كالتشبيه او اللزوم او موضوع للحقيقة التي لا يدركها
الا بالوجه وهذا المفهوم وجه من وجوهها فعند الاطلاق
يفهم بهذا الوجه فيه خلاف اختار الخيام وتبعه ومنهم الغزالي
الثاني وبهمنيار كما صرح به في كتاب التحصيل وافضل المحققين كما
صرح به في شرح الاشارات الثاني وسياتي زيادة كلام في هذا
المقام في مبحث التوحيد انشاء الله الحكيم ونرجع ونقول
اه شرع في الاستدلال على الحكم المذكور واشار الى انه يمكن اثباته
بالدليل المشهور في اثبات حكم اخر للوجود الاثباتي وهو مغايرته
لحقيقة كل شي الخاص به فيبين اولا دلالته على هذا الحكم بقوله
لانك اذا قلت الخ ثم على الحكم المذكور بقوله ولو قلت ان حقيقة
كذا شي اه وتقريره ان الوجود الاثباتي لو كان عين حقيقة
شي لكان حمله عليها غير مفيد لحمل الحقيقة عليها فانا اذا قلنا
حقيقة البياض مثلا حقيقة البياض او حقيقة لكان حشوا من
الكلام غير مفيد والتالي باطل فانا اذا قلنا حقيقة البياض موجودة
في الخارج او في الذهن او مطلقا من غير تقييد كان مفيدا بالضرورة
بل قد يكون محتاجا الى بيان وبرهان لا يقال هذا الدليل يدل
على مغايرة الموجود لا على مغايرة الوجود لانا نقول المدعى مغايرة
الموجود ايضا وذكر الوجود من قبيل المسامحة المشهورة من اطلاق
المبدا وارادة المشتق واجرائه في الحكم المذكور بان يقال لو كان

مفهوم

مفهوم الموجود عين مفهوم الشيء لكان حمل الشيء على حقيقة الشيء مفيدا كحمل الموجود
عليه وليس كذلك فان قولنا حقيقة البياض شيء غير مفيد بخلاف حقيقة البياض
موجودة وقوله ما يجعل مفعول غير مفيد ويجعل على صيغة المجهول مسند الى ضمير كلمة ما
وقوله واقل افادة منه اي من قولك ان حقيقة كذا شيء ان يقول ان الحقيقة تستتبع
الاشتمال الاول على زيادة خصوصية ليست في الثاني واستلزام الاول للثاني
دون العكس وقوله الا ان يعني الخ استثناء من القول الاول او من القولين
وقوله كانت حقة على سبيل التمثيل وانما اذا قلت حقيقة الشيء آه دفع سؤال
يرد على الدليل بتقريره الثاني بل على التقريرين وهو انا لا نم ان قولنا
حقيقة كذا شيء غير مفيد اصلا وكذا قولنا حقيقة كذا حقيقة انكم بل هما مفيدان
في قولنا حقيقة الشيء وحقيقة ب اخر وقولنا حقيقة الحقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى
فاجاب بان ما ذكرتم انما يصح ويفيد بسبب اضمار امر في الذهن يدل عليه اقتران
قول اخر به والضمائر اليه وهو انه اي ان الشيء اخر مخصوص مخالف ومغاير
لذلك الشيء الاخر اي الاخير وهو ب فالاخر في الاول نفع الى وفي الثاني بكرا
ولولا هذا الاضمار والاقتران الدال عليه لم يفد ويحتمل ان يكون الضمير في قوله انه
راجعا الى ب والمراد بالشيء الاخر فالمحمول في الحقيقة ليس هو الشيء فقط
بل الشيء المقيد وليس الكلام فيه وبعد الفراغ من الدليل فرع عليه وقال
فاثبت يراد به هذا المعنى الذي كان حمله على حقيقة الاشياء غير مفيد بخلاف
الموجود لانه لازم معنى الموجود ومغايرته وان ما يقال ان الشيء اه اشارة
الى ابطال ما ذهب اليه بعض المتكلمين المنكرين للوجود انه هو القائلين بثبوت

بثبوت المعدومات مجردا عن الوجود من الشيء قد يكون معدوما مطلقا ومع هذا يصح ان يخبر عنه ويعلم وذلك كالمعدومات الخارجية فانها عندهم معدومة مطلقا لانحصار الموجود عندهم في الخارج ويصح ان يحكم عليها بالاحكام الثبوتية واقلها انها امر وشيء قالوا لا محذور في ذلك اذ المحكوم عليه بتلك الاحكام يستدعي الثبوت في الجملة دون الوجود وهو حاصل فيها وان كان منفكا عن صفة الوجود وانما ابطله ههنا لئلا يرد قدحا فيما ادعاه آنفا من لزوم معنى الشيء للموجود دائما اذ على هذا المذهب يكون الشيء يفارق معنى الموجود بقوله وان ما يقال عطف على قوله فالشيء يراد به هذا المعنى ويحتمل عطفه على قوله سابقا انه من البين ان لكل شيء اه اي ويرجع فنقول ان ما يقال وقوله مع هذا متعلق بقوله يقال ومقول القول ان الشيء اه ويحتمل ان يكون مقول القول من قوله مع هذا اي يقع مع ان الشيء هو الذي يخبر عنه ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق وقوله وان عنى غير ذلك اي غير المعدوم في الاعيان فقط سواء كان معدوما في الاذهان او في الاعيان والاذهان كان باطلا وهذا الشق هو المذهب المذكور وانما ذكر الشق الاول على سبيل الاستظهار وان لم يحتمله

الذي

المذهب ويحتمل ان يكون غرض الشيخ بالذات بعد الفراغ
عن احكام الموجود وذكر احوال المعدوم واحكامه الا انه
اخرى الكلام على وجه يستفاد بطلان المذهب المذكور
وحينئذ فلا اشكال وقوله ولم يكن عنه خبر ولا كان معلوما
اشارة الى ان المدعى ههنا امران نفي الخبر عنه ونفي العلم
وقوله الاعلى انه اه اشاره الى ان المقصود ليس نفي العلم
بالمعدوم على وجه يكون صورة في الذهن يشير الى شيء خارج
عما في الذهن تصورا كان او تصديقا فان لكل امر من الامور
في الذهن خارج عما في الذهن يعتبر مطابقته فيه وعدم
مطابقته ومعنى الاشارة اليه اعتبار مطابقة تلك الصورة
او المراد بالخارج الخارج عن المفهوم مما يصدق عليه وهو
الافراد ومعنى الاشارة اليه انطباقه عليه واتحاده معه
واما على وجه يكون المعلوم نفس ما في الذهن فقط فليس
نفيه بمراد فهو معلوم بهذا الوجه بل مخبر عنه ايضا واقله
بهذا الخبر فلا يبعد ان يجعل قوله الاعلى انه اه استثناء عن العلم
والخبر معا والمثبت هو العلم التصوري فالمراد بالتصور فقط
التصور الذي ليس معه حكم اعني التصور الساذج وبالصورة
المشيرة الى الخارج المتصور الذي معه حكم فان الحكم كما
قالوا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اي

مطابقة للاشياء فى انفسها اوليست بمطابقة لها ولاخفاء
فى كونه مشيرا الى الخارج لكن الاول اتم وافيد وبلواحق كلامه
اليق والصق وسياتى زيادة توضيح لهذا انشاء الله تعالى
وقوله اما الخبر الى قوله وانما نقول ان لنا دليل على المدعى
الاول وقوله وانما نقول اه دليل على المدعى الثانى فكانه قال
اما انه لا يصح ان يخبر عنه فلان الخبر اه واما انه ليس بمعلوم
الا على وجه المذكور فلان المعنى اه   اما الخبر فلان الخبر
اه استدل على نفى الخبر عن المعدوم بوجهين الاول عام يتناول
الاخبار بالايجاب والسلب معا والثانى مختص بالايجاب
اما اختصاص الثانى بالايجاب وهو المشار اليه بقوله
وكيف يوجب على المعدوم شىء اه فظ وكذا تناول الاول
للايجاب ايضا واما تناوله للسلب فلان الاخبار عن
الشىء والحكم عليه مطلقا ايجابا كان او سلبا يستدعى اشارة
العقل اى التفاته وتوجهه اليه حين حكم الحاكم عليه لا فرق
بينهما فى ذلك انما الفرق فى صدق الحكم فان صدق الحكم
الايجابى يستدعى وجود الموضوع بخلاف السلبى وتوجه العقل
الى المعدوم الصرف محال فثبت ان الخبر مطلقا انما يكون عن
شىء متحقق فى الذهن فالمعدوم المطلق لا يكون مخبرا عنه اصلا
والا لم يكن معدوما مطلقا هف واليه اشار بقوله لان

قوله

قولنا هو اه اى قولنا هو كناية عن الموضوع كالمعدوم يستلزم
اشارة العقل والتفاته اليه كما ذكرنا ويحتمل ان يكون المراد
بقوله هو الرابطة التى لابد فى كل خبر وقضية اى هو فى
قولنا المعدوم هو كذا وليس هو كذا مثلا يقتضى ارتباط احد
الامرين بالاخر وهو لا يتصور بدون التفات العقل و
توجهه اليهما فان قيل قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه
بالايجاب بلفظ الواو على ما فى النسخ المشهورة ليس كما ينبغى
بل ينبغى تفريعه على ما سبق بالفاء قلنا يمكن ان يوجه هذا الكلام
منه اشارة الى دفع ما يورد على ما سبق ويقال ان قوله
ولم يكن عنه خبر ولا كان معلوما اخبار عن المعدوم المطلق
بعدم الخبر والعلم وقد قلتم انه لا يخبر عنه ولا يعلم هف
فاجاب اولا بان المراد مما سبق ان المعدوم المطلق لا يخبر
عنه بالايجاب وح انما يرد ذلك ان لو كان هذا القول
قضيه معدولة حكم فيها على المعدوم بعدم الخبر والعلم و
ليس كذلك بل هو قضية سالبة وهى اعم من المعدولة
فصدقها لا يستلزم صدق المعدولة واليه اشار بقوله
والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ثم لما كان هذا الا
يجاب جدليا اذ التحقيق هو عدم الاخبار عنه مطلقا
لجريان الدليل فيه اشار الى جواب آخر بقوله واذا اخبر

عنه بالسلب فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن يعني ان
الاخبار عن المعدوم المطلق بانه لم يكن عنه خبرا ولا كان معلوما
انما يكون من الموجود الذهني في الحقيقة لكن بمعنى انه كذلك
ما دام معلوما مطلقا والاخبار عنه بهذا الوجه لا يكون
مشتملا على خلف ومنافات وبما قررنا ظهر دفع ما
اورده بعض المحققين من انه لا فرق بين الايجاب والسلب
وامتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق وانما الفرق
بينهما في ان صدق الايجاب ينافي كون الموضوع معدوما
مطلقا بخلاف السلب في نفس الاخبار صادقا كان
او كاذبا فلا فائدة في الفصل بينهما ووجه الدفع انه ليس
في العبارة شيء من الدلالة على الصحة الحكم بالسلب
بل اشارة اولا الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على
ان الذي يتراآى من الاخبار بالسلب ليس بالحقيقة
عن المعدوم المطلق على ما عرفت وكيف يوجب
للمعدوم شيء اشارة الى الدليل المختص بالايجاب والمراد
بوصف كذا هو المحمول لا مبداء المحمول كما ذكره بعض
المحققين فان صدق المشتق قد لا يقتضي قيام المبداء
وثبوته للموضوع كما في زيد حداد والتزام انتزاع المبداء
من المشتقات كلها والحكم بثبوته للموضوع تكلف

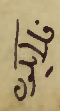
من

مستغنى عنه بل قد لا يخطر ذلك ببال الحاكم ولما امكن
للخصم المنا قشة على قوله ولا فرق بين الموجود الحاصل
بان الحصول والثبوت اعم من الوجود وان كان خلاف الضرورة
اضرب عنه بقوله بل نقول ورد وتسجيلا على الخصم حتى لا
يبقى له مفر ويرد على قوله فان ما لا يكون موجودا فى نفسه يستحيل
ان يكون موجودا للشيء انه يدل على ان الحمل والاتصاف فى
ظرف يكون مستدعيا لوجود المحمول والصفة فى ذلك الظرف
وليس كذلك فان قولنا الجسم متناه او منقطع فى الخارج صادق
مع عدم التناهى والانقطاع بل عدم المتناهى والمنقطع ايضا
وكذا الحال فى زيد اعمى او جاهل او غير ذلك من المحمولات العدمية
نعم الحمل والاتصاف فى ظرف يستدعى وجود الموضوع
والموصوف فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لغيره فى ظرف
يستدعى ثبوت ذلك الغير فى ذلك الظرف لا يقال المحمول
متحد مع الموضوع فى الخارج وجود احدهما فى الخارج يستلزم
وجود الاخر فيه لانا نقول اذا لم يكن العمى مثلا موجودا فى الخارج
لم يكن مفهوم الاعمى موجودا فيه فى الحقيقة واللازم من الحمل كون
الاعمى موجودا فى الخارج بالعرض لاتحاده مع زيد فان الشيء
اذا كان موجودا كان ذاتياته موجودة بالذات لوجود
ذلك الشيء وعرضياته موجودة بالعرض واتحاد الشيء

مع الذاتيات اتحادها بالذات ومع العرضيات اتحاد بالعرض
ومطلق كاف فی صحة الحمل فان قيل الاتصاف فی الخارج
نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف فيه لاقتضى وجود الصفة
فيه ايضا لان كليهما طرفاه قلنا الاتصاف ان جعل قيدا فی
الخارج ظرفا لوجود الاتصاف فالاتصاف نسبة لا وجود
لها فی الخارج ولو فرضنا وجوده فيه كان مستلزما لوجود
طرفيه فيه لكن لا كلام فيه وان جعل ظرفا لنفس الاتصاف
فالاتصاف فی الخارج بهذا المعنى يستدعى وجود الموصوف
فيه دون وجود الصفة لان الاتصاف اعم من ان يكون
بانضمام الصفة الى الموصوف او بان يكون الموصوف
فی نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع
منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض و
مثال الثانی اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى
يستلزم وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف ضرورة
انه ما لم يكن الشیء موجودا فی الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه ولا كونه فی الخارج و يصفه بها وصفا صادقا
مطابقا بل الجواب ان يق مراد الشيخ ان ما لا يكون موجودا
فی نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشیء وهو
حق فان المعدوم المطلق كما لا يخبر به وحاصل

كلامه ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر عنه
ان كان موجودا بنفسه بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف
الموجود بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته
لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه الى شئ
ولا يلزم من هذا الكلام الاستدعاء الاتصاف في ظرف
وجود الصفة في الجمله وان لم يكن في ظرف الاتصاف لا
وجود لها فيه او يقرر مراده ان ما لا يكون في نفسه موجودا
لا بالذات ولا بالعرض يستحيل ان يكون موجودا الشئ
وهو ايضا حق فان ثبوت الشئ لامر يستدعي ثبوت
ذلك الامر بالذات في ظرف الاتصاف وثبوت ذلك
الشئ فيه في الجمله وان كان بالعرض كما مر آنفا فان قيل يرد
على الوجه الاول انه يشكل بمثل قولنا زيد اعمى لانه لا دخل
ههنا لوجود العمى في الذهن وليس للعمى وجود في الخارج على
الوجهين ان كون ثبوت الشئ للشئ يستدعي ثبوت
المثبت له لو لم يكن اجلى من استدعائه ثبوت المثبت
لا يكون اخفى منه فكيف يستدل به او ينبه عليه
قلنا يلتزم ان ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى في
المبادى العاليه وحينئذ فلا اشكال فاندفع
الاول واما الثاني فجوابه انه قد مر في كلام الشيخ انه

يجوز ان ينبه على الشيء باشياء هي اخفى منه في انفسها
لكنها صارت لعلة ما وعبارة ما اظهر منه ولعل ما نحن
فيه من هذا القبيل وتمام تحقيق الكلام في هذا المرام
تطلب من حواشي شرح كتاب التجريد وقوله وهذا كله
اي ما ذكر من قوله فهو نفي الصفة عن المعدوم وقوله كان
مقابل هذا وقوله مكان وجود الصفة كله باطل وانما
نقول ان لنا علما بالمعدوم اي على الوجه المذكور وهو انه متصور
في النفس فقط فلان المعنى اه بتقدير قوله فلا معلوم غيره و
بين ذلك في معنى كان حكمه حكم المعدوم وحاصله ان العلم
بالمعدوم وحاصله ان العلم بالمعدوم على الوجهين اما تصور او
تصديق والتصور اما تصور نفس مفهوم المعدوم فقط اي
من غير اشارة الخارج عما في الذهن او مع الاشارة اليه فالمعدوم
المطلق اما معلوم بالوجه الاول او الثاني او الثالث والثاني
والثالث محال فتعين الاول اما الثاني فلان المعنى وهو اعم من
التصوري والتصديقي اذا يحصل في النفس فقط ولم يشر
فيه الى خارج وقد عرفت معنى الاشارة اليه وهو اعتبار
مطابقة نفسه المصداق ومطابقته اي اذا كان معلوما
بالقسم الاول من العلم كان المعلوم نفس ما في النفس فقط
اي لم يكن متصورا على الوجه الثاني والمعدوم المطلق كك



فلا يكون متصورا بهذا الوجه اما انه متحصل فى النفس فلكونه
معلوما بهذا العنوان والعلم بالشئ يقتضى وجوده فى
الذهن واما انه لا يشير الى الخارج فلانه لو كان كذلك لما
كان معدوما مطلقا بل ثانيا بوجه ما فظهر انه يتصف
بالوجود المطلق فى نفس الامر وبالعدم المطلق بمحض اعتبار
الذهن والى اشار المحقق الطوسى فى تجريده حيث قال وقد
يجتمعان لكن لا باعتبار التقابل اى قد يجتمع الوجود المطلق و
العدم المطلق باعتبار لا يقدح فى تقابلهما فانا اذا قلنا كل
معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فى هذه
القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبا
لوجود المطلق لانه متصور موجود فى الذهن لكن هذا الاجتماع
لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان
فى محل واحد بحسب نفس الامر اى يتصف بكل منهما فى
نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضع
بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من
اجتماع المتقابلين المستحيل ويمكن ان يراد بالخارج ما
يحاذى به المفهوم من الافراد وبالاشارة اليه اتحاده معه
كما سبق ويصير معنى الكلام فى ان الحاصل فى العقل

والمحكوم عليه ليس الا مفهوم المعدوم وذلك المفهوم له حيثيتان
احدهما خصوصية مفهومة مع قطع النظر عن عما يحاذي
به من الافراط وهو بهذا الاعتبار موصوف بصحة الحكم عليه
لانه موجود خاص وكلي من الكليات والثاني اتحاده مع فرده
وبهذا الاعتبار يسلب عنه صحة الحكم وبالحقيقة سلب صحة
الحكم حينئذ عن الفرد ولاشك ان فرد المعدوم المطلق ليس له
وجودا اصلا فيصدق سلب الحكم عنه فتامل جدا واما
الثالث فلان التصديق الواقع بين التصور من جزئيه اى
جزئي المعنى وذلك ان كان المعنى معنى تصديقيا هو انه جايز
في طباع هذا المعلوم اى في ذات هذا المعلوم التصديقي
وقوع نسبة معقوله اى لهذا المعلوم الى الخارج هو مطابقة
ومصداقه بمعنى ان لهذا المعلوم في حد ذاته مع قطع النظر
عن الخارج يمكن ويحتمل ان يقع نسبة اى ما في نفس الامر بالمطابقة
اليه وعدمها والمراد بالتصديق المصدق به او بمعنى ان هذا
المعلوم يمكن ان يدخل في مفهومه ومدلوله وقوع نسبة
له الى الخارج بالمطابقة لما سياتي من ان مدلول الخبر هو الصدق
والكذب احتمال عقلي والمراد ح ان صحة التصديق وامكانه
هو جواز كون وقوع نسبة لهذا المعلوم الى الخارج في طباع
هذا المعلوم ومدلوله والمراد بالتصديق المصدق به او

المراد

83

المراد بقوله وقوع نسبة ادراك وقوع لنسبة وفي الوقت اي
في وقت عدمه مطلقا فلا نسبة له بل ولا خارج ايضا فلا
يتعلق به تصديق فلا معلوم غيره اي فتعين الى ان لا متصور
من المعدوم مطلقا غير ما في النفس فقط وهو المطابق احتمال
آخر اشرنا اليه فيما سبق وهو ان يكون غرض الشيخ نفي العلم التصديقي
فقط واثبات التصوري من غير تفصيل فيه ويكون المراد بحصول
المعنى في النفس فقط حصوله من غير مقارنة الحكم معه وتلك
المقارنة هي المقصودة بالاشارة الى الخارج وقد عرفت ما فيه قوله
وعند القوم الذين يرون هذا الراي اه قد عرفت ان قوما من
المتكلمين زعموا ان الشيء قد يكون معدوما مطلقا ويصح ان
ان يخبر عنه ويعلم بناء على انه وان لم يكن موجودا اصلا يكون ثابتا
في الخارج ثبوتا منفكا عن الوجود وهذا القدر من الثبوت كان في
صحة ذلك والشيخ لما ابطل ما هو زعمهم اراد ان يشير الى
ابطال ما بنوا زعمهم عليه والى منشا ما وقعوا في ذلك
اما الاول فاشار اليه بقوله وعند القوم الذين يرون هذا الراي
وهو ان المعدوم مطلقا يصح ان يخبر عنه ويعلم ان في جملة ما
يصح ان يخبر عنه ويعلم امور الاشياء لها في العدم اي لا ثبوت
لها منفكا عن صفة الوجود وهي كالمعدومات الممتنعة الوجود
فانها عندهم ليست ثابتة في الخارج اصلا بل منفية محضة

بخلاف المعدومات الممكنة ومن اراد ان يقف على ذلك
فليرجع الى اقاويلهم الواهمية حيث قالوا المعدوم الممكن شئ
وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة
عن الوجود والمعدوم الممتنع ويسمى بالمنفى ليس بشئ بالمنفى
ليس بشئ فالثبوت مقابل للنفى اعم من الوجود والعدم
اعم من النفى وليس بين الاثبات والمنفى واسطة وبين
الموجود والمعدوم واسطة ويسمى بالحلال فظهر بهذا الكلام
ان المعدومات الممتنعة عندهم ليست بشئ اصلا فما ذكر
من البناء لاينافى فيها واما الثانى فاشار اليه بقوله وانما وقع
اولئك القوم فيما وقعوا فيه من الالزام والنقض بسبب جهلهم
بان الاخبار اه ويحتمل ان يكون المراد بهذا الراى رايهم ان الشئ
يفارق الوجود فقوله هنا اشارة الى المنفى فى قوله فيما سبق
ولايفارق لزوم معنى الموجود اياه ويكون غرض الشيخ هنهنا
ابطال ما استدلوا به على هذا الراى حيث قالوا فى اثبات
ذلك مثل ما قال الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى وهو انا نحكم
حكماء ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود فى الخارج ومعنى الايجاب
هو الحكم بثبوت الامر الاخر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت
المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت
وهذا الثبوت ليس هو الوجود فى الذهن لامتناع القول بالوجود

الذهنى

الذهني فهو ثبوت في الخارج معرى عن صفة الوجود وهو المطلوب
قال الشيخ ابطل اولا فيما سبق ما يلزم من ذلك الدليل وهو ان الشئ
يكون معدوما مطلقا بمعنى ان لا يكون موجودا اصلا ومع هذا
يصح ان يخبر عنه ويعلم واشار ثانيا الى رد ذلك الدليل بالنقض
بالمعدوم الممتنع فان الدليل جار فيه مع انه منفي عندهم بقوله و
عند القوم الذين اه وبالحل بقوله وانما وقع اولئك اه لكن الاول
قرب واصوب بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون
اه اى بسبب حكمهم بان المعدوم مطلقا اى ما ليس ثابت
اصلا يصح ان يخبر عنه ويعلم جهلهم بامرين الاول ان الاخبا
عن معنى يستدعى وجود ذلك المعنى في الذهن والثانى معنى
الاخبار عنه ان له نسبة ما الى الاعيان ونبه ذلك بمثال
خبر كان موضوعه معدوما في الحال موجودا في المستقبل وقاس
عليه الامر في الماضي ليظهر الامرين في كل خبر وتوضيحه انك
اذا قلت القيمة يكون اى يوجد فهمت الموضوع وهو القيمة
والمحمول وهو يكون وحملت المحمول الذى هو في النفس على الموضوع
الذى هو ايضا في النفس فان فهم الشئ لا يتصور بدون حصوله
في الذهن فظهر اعتبار الامر الاول فيه وهذا الحمل هو بان هذا
المعنى الذى هو الموضوع يصح في وقت مستقبل ان يوصف
المحمول الذى هو الوجود والموضوع معقول اول وقولنا

فی وقت مستقبل معقول ما بان والمحمول معقول ثالث
فقوله معقول ایضا کما ان الموضوع معقول وقوله وهوای ذلك
المعنی الآخر معقول فی وقت مستقبل بطریق الاضافة وقوله
ان یوصف متعلق بقوله یصح وقوله وهوای ذلك المعنی الثالث
معقول الوجود بطریق الاضافة فظهر بهذا الاعتبار الامر الثانی
ایضا فی الخبر فان الصحة لا یتصور بدون المطابقه للخارج وقد ادرج
الشیخ فی قوله ویکون معنی الاخبار عنها ان نسبة ما الی الاعیان
فائدتین الاولی ان هو الصدق والکذب احتمال عقلی بان ذلك
ان للکلام اللفظ ذکرا نفسیا قاهی نسبة قائمة بالنفس فان
کان مدلوله النسبة النفسیة فقط فانشاء وان کان مع
دلاله واشعار بان لها متعلقا خارجیا فخبر فمدلول الخبر اولا
وبالذات هی النسبة النفسیة وثانیا بالعرض هی النسبة
الخارجیه علی ما تقرر عندهم من ان للشیء وجودا فی الاعیان
ووجودا فی الاذهان ووجودا فی الکتابة فالکتابة تدل علی
العبارة علی ما فی الذهن وما فی الذهن علی ما فی العین فبالنظر
الی الاول وصف الکلام النفسی بانه المدلول علیه اللفظی
وبالنظر الی الثانی جعل الخبر محکوما فیه بنسبة خارجیه کما
ذکره الشیخ حیث جعل معنی الاخبار هو ان لها نسبة
الی الاعیان فدل علی انّ مدلول الخبر هو الاشعار بانّ له

فی العبارة ووجودا

متعلقا خارجيا والاخبار اعلام بذلك ومبناه على ان الصدق
مدلول اللفظ والكذب احتمال عقلى بناء على ان مفهوم اللفظ
وما يحصل منه فى العقل لا يلزم ان يكون ثابتا فى نفس الامر
والثانية ان مطابق الحمل ومصداقه هو ذات الموضوع على النحو
الخاص فانه قد يكون ذات الموضوع فقط من غير مداخلة امر
آخر موجود معه فى الخارج وقد يكون ذات الموضوع مع مبدء
المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر مباين له والاول مثل حمل الذاتيات
كقولك زيد انسان وفى حكمها حمل العدميات كقولك زيد
اعمى والثانى كقولك الجسم ابيض والثالث لقولك السماء فوق
الارض ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق بان يحدث فى
الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها فانها مطابقة
لها من غير تعيين الاشياء المنسوبة اليها ومن قال ان النسبة
الخارجيه فكلامه ما ول بمثل ما ذكرنا وهو ان يق اراد بالنسبة
الخارجية ان يكون الخارج ظرف نفس الاتصاف ومعنى
كون الخارج ظرف نفس الاتصاف ان يكون ذات الموضوع
موجودا فى الخارج على نحو يصح للعقل انتزاع الصفة منه
كما اشرنا اليه واراد بكون النسبة الذهنيه اى الاذعان
والتصديق مطابقة للنسبة الخارجية انها مطابقة لها
فى القضايا الخارجية او اراد بالخارج نفس الامر بالمعنى

الاعم حتى يكون بيانا لمعيار صدق مطلق القضايا لكن
بمعنى ان فى الخارجيات بمطابقتها للنسبة الخارجية
فى الذهنيات بمطابقها للنسبة الذهنية اما للنسبة
التى فى غير هذا الذهن او لهذه النسبة ويكتفى فى المطابقة
بالتغاير بحسب الاعتبار وفى الحقيقيات بمطابقتها
لا فى نفس الامر مطلقا وان لم يأول كلامه بما ذكرنا وحمل على
ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة فى الخارج كان
مردودا لما حقق من ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا
واشار الشيخ الى ما ذكرنا من الفائدة حيث جعل المعانى
الموجودة فى الذهن المخبر عنها مطابقة لما فى الاعيان حيث
ان لها نسبة ما الى الاعيان اى بانها مطابقة لها من غير
معرض للامور المخبر بها فافهم ويمكن ان يقال اراد بالمعانى الموضوع
والمحمول وما يتعلق به كالظرف مثل الزمان كما يدل عليه
المثال الذى ذكره وبالجملة جميع ما هو من اجزاء القضية الواحدة
المخصوصة لا الموضوعات من القضايا المتعددة واطلق
اسم المخبر عنها عليها اطلاقا لاسم الجزء على الكل وتلك المعانى
لها وجود فى الاذهان ووجود فى الاعيان ومعنى الاحتا
مطابقة الذهنيات منها للخارجيات وعلى هذا سقط
الاشارة الى الفائدة الثانية فالاول اولى واظهر

فيه

86

قوله والاخبار بالحقيقه هو عن الموجود فی النفس و بالعرض
عن الموجود فی الخارج اعلم انهم احسا اختلفوا فی ان المعلوم
بالذات هل هو الصورة الذهنية المعلوم الخارجی وقد
اختلفوا ايضا ان المخبر عنه حقيقة هو الصورة الذهنية
او المعلوم الخارجی والخلاف الثانی متفرع علی الخلاف
الاول اذ لاشك ان المخبر عنه بالحقيقة ما هو معلوم بالذات
فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية بناء
علی ان الحاصل فی الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية
وذو الصورة انما يحصل فيه بناء علی ان صورها المطابقة
او الغير المطابقة حاصل فيه لا الامر الخارجی بناء علی ان كثيرا
ما نتصور اشياء لا وجود لها فی الخارج قال بان المخبر عنه
حقيقة هو الصورة الذهنية والامر الخارجی انما يخبر عنه بالعرض
واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن قال
بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة بناء علی ان الملتفت
اليه بالذات انما هو ذو الصورة والكاسب انما هو ذو
الصورة وكذا المكتسب كما اشار اليه العلامة الرازی وتبعه
المُحَقِّقُ الشَّرِيفُ قُدِّسَ سِرُّهُ قَالَ بِاَنَّ المُخبَرُ عَنهُ حَقِيقَةً هُوَ
الامر الخارجی ثم ان بعض المحققين قد حقق المقام وحاكم
بينهما وجعل النزاع لفظيا بانه لاشك ان المعلوم بالذات

انما هو الماهية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض
الذهنيه فمن قال ان المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية
اراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث ما هي هي المعلومة
واطلاق الصورة عليها شايع بينهم ونفي كون المعلوم هو
الامر الخارجي مبنى على ان المعلوم قد لا يكون متحققا في الخارج
ومن قال ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فاذا فاراد
بالامر الخارجي مقابل نفس الصورة الذهنية من حيث انها
متشخص بتشخصات ذهنية اذا تقرر هذا فنقول لما بين
الشيخ فيما سبق ان الشيء قد يكون معلوما من غير اشارة
الى الخارج فلا معلوم في غير نفس ما في الذهن فقط ظهر ان المعلوم
بالذات هو ما في الذهن نفس لا ما في الخارج والا لما انفك تعلق
العلم عنه لامتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فحكم
مهنا بطريق التفريع وقال ط الاخبار بالحقيقه عطفا على قوله
المخبر عنه لا بد اي فبين ان الاخبار بالحقيقه عن الموجود
في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج لما مر آنفا ان المخبر
عنه حقيقة ما هو معلوم بالذات وهو الامر الذهني دون
الخارجي قوله وقد فهمت الآن الشيء ا ه اي بعد ما عرفت
بطلان ما ذهب اليه قوم من المتكلمين كما اطلعت عليه
ورد دليلهم الباعث لهم على ذلك كما مر تفصيله

فمن

فهمت الان ان الشیء اه وانما اه ای فهمت لمجموع هذین
الامرین او کل واحد منهما باعتبار الاخیر کانک قبل ذلک
ما کنت تفهمه بواسطة شبهتهم القادحة فی تلازم الشیء و
الموجود وقوله وعلی انه عطف علی قوله مع ذلک ای مع انهما
متلازمان مع ذلک ای مع المخالفة فی المفهوم ومع انه قد
بلغنی ان قوما اه وقوله ان الحاصل اه اشارة الی مقالة القائلین
بثبوت المعدومات منفکة عن الوجود وقوله وقد یکون صفة
الشیء اه اشارة الی قول القائلین بالواسطة بین الموجود و
المعدوم وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا توصف
بالوجود ولا بالعدم وقوله وان الذی وما کانه اشارة الی قولهم
بان المنفی وهو المعدوم الممتنع عندهم لیس بشیء ای ثابت اصلا
مع انه یمکن ان یعبر عنه بالذی او ما فی محله وتفصیل مذاهبهم
ودلائلهم وفروع تلک المذاهب واختلافاتهم فی تلک
الفروع مذکور فی الکتب المشهورة من الکلام والشیخ اشار
الی الرد علیهم بقوله فهولاء لیسوا اه ای القول بتلک الامور
المذکورة انما نشاء من عدم التمیز بین تلک الالفاظ فاذا
میزوا عین معنی الوجود والثبوت وکذا العدم والنفی ومعنی
الموجود والمعدوم ظهر ان الوجود والتقرر والحصول والتحقق
والثبوت والکون الفاظ مترادفة علی معنی واحد وکذا العدم

والنفي والشيء اما ان يكون له تقرر وثبوت بوجه ما او لا يكون فالاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وحينئذ ينبغي ان لا يبقى لهم نزاع حتى لو نازعوا فقد كابروا مقتضى عقولهم بل قد يقال انهم فسروا الموجود والمعدوم بغير ما فسرناهما به فانهم قالوا الموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات له صفة العدم والصفة لا تكون ذاتا فلا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة وحينئذ حصل التوافق بين المذهبين وارتفع الخلاف من البين قوله فنقول الآن انه الخ شرع في بيان حكم آخر للموجود وهو انه معنى واحد مقول على ما تحته من الافراد بطريق التشكيك فبين ذلك بانه ليس ذاتيا لما تحته لما عرفت من زيادته عليها فهو عرضي وليس بمشترك لفظي حتى يكون المفهوم منه في ماهية غير ما هو المفهوم منه في ماهية اخرى كما ذهب اليه قوم للدلايل او التنبيهات الثلثة المشهورة المذكورة في الكتب الحكمية والكلامية فتعين ان يكون معنى واحدا عرضيا فهو حينئذ اما ان يكون مقولا على افراده على التساوي حتى يكون متواطيا وهو باطل لاختلاف صدقه على افراده بالتقديم والتاخير فان صدقه على الجوهر متقدم وعلة الصدق على العرض القائم به بل بالوجوه الثلثة او الاربعة المذكورة للتشكيك بل وبالنسبة الى خصوص الواجب والممكن

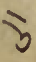
او على سبيل التساوى فيكون متشككا وهو المطلوب
فقوله انه وان لم يكن الموجود لاعلمت جنسا اشارة الى نفى ذاتيته
وخص الجنس بالذكر لظهور عدم كونه فصلا بعد كونه معنى
مشتركا وقوله ولا معقولا بالتساوى اشارة الى نفى كونه
متواطيا وقوله فانه معنى متفق فيه وعلى التقديم والتاخير
اى مقول بالنسبة الى ما تحته على التقديم والتاخير بل
على جميع وجوه التشكيك كما ذكرنا اشارة الى ما مر عن الدليل
على نفى كونه متواطيا واول ما يكون فيكون اه اى اولكونه
فكونه للجوهر ثم كونه لما بعده من الاعراض اشارة الى الدليل
على كونه مقولا على التقديم والتاخير كما تقدم وقوله واذ هو
معنى واحد على النحو الذى اومانا اليه اى على التقديم والتاخير
كانه قصد به دفع سوال مبنى على اشتراك الموجود لفظا و
هو ان الموجود له معان متعددة متباينة لا يجمعها جامع
فكيف بعد الاحوال العارضة لها علما واحدا بل ينبغى ان
يكون علوما متعددة فدفعه بان الموجود معنى واحد غايته
الامر مقول على ما تحته بالتشكيك فيصح ان يكون له
ان للموجود بل للاحوال العارضة لذاته علم واحد كما ان لجميع
ما هو صحى اى منسوب الى الصحه من الاحوال العارضة
لبدن الانسان من حيث الصحة والمرض على واحدا اسمه

بالطلب قوله وقد تعسر علينا اه على صيغة الماضي وقد
للتحقيق فرغ عن احوال الموجود والشيء فشرع في بيان اقسامهما
الاول وقد اشار فيما سبق الى ان الموجود والشيء والضروري
واخواته معانيها يرتسم في الذهن ارتساما اوليا وبين ذلك
ذلك في الموجود والشيء واراد الآن بيانه في الضروري و
اخواته وهو ان تلك الامور ليست ممتنعة التصور بل هي
متصورة اما بالكسب والاول باطل والا لزم الدور فتعين
الثاني وهو المط وتفصيل الكلام في المرام ان يق المحدود اما
ان يكون هو الممكن او الواجب او الممتنع ولا يمكن تحديد
شيء منها الا باخذ واحد من الآخرين فالماخوذ في الحد اما
الضروري او المحال واما الممكن او المحال واما الضروري
او الممكن فاذا اريد تحديد الممكن فاما ان ماخذ في حده الضروري
او المحال وعلى الاول فاما ان ماخذ في حد الضروري
الممكن فيلزم توقف كل من الممكن والضروري على الآخر
وهو دور صريح او ياخذ في حده المحال فلا يخ اما ان
في حد المحال الضروري وحينئذ يلزم توقف كل من
الضروري والمحال على الآخر وهو ايضا دور صريح الكن
في اجزاء التعريف بعضها بالنسبة الى بعض او ياخذ
في حد المحال الممكن فيلزم توقف الشيء على نفسه بمراتب

وهو

لو توقف الممكن على الضرورى على المحال والمحال على الممكن
وهو دور مضمر وعلى الثانى فاما ان ياخذ وعلى الثانى فاما
ان ياخذ فى حد المحال الممكن فيلزم الدور الصريح كما عرفت
او للضرورى فاما ان ياخذ فى حد الضرورى المحال فيلزم الدور
الصريح ايضا لكن فى اجزاء التعريف والممكن فيلزم الدور المضمر
كما مر ففى تحديد الممكن ستة احتمالات يلزم على كل منها الدور
الكن فى كل منها بوجه آخر وقس عليه حال تحديد الواجب والممتنع
قوله قالوا انه غير الضرورى اى غير ضرورى الوجود والعدم
لئلا ينتقض بالواجب والممتنع ويرد على قوله وانه المعدوم فى
الحال الذى اه انه لا يصدق على كثير من افراد الممكن وهى الممكنات
الموجودة فى الحال بل الممكنات الدائمة الوجود اللهم الا ان
يقال المحدود الممكن بالنظر الى الاستقبال والمعرف لم
يعتقد وجود ممكن قديم واما الممكن الموجود فى الحال فهو
معدوم فى الماضى وهو حال بالنظر الى سابقة ولاحقة
من الازمنة فيصدق عليه التعريف قوله ولذلك ما يقال
لا يخفى ان المستفاد مما سبق لكل من الاقسام الثلثة تعريفان
وكذا من هذا الكلام ايضا لكن ما ذكر من التعريفين للممتنع ههنا
كالمرادف لما سبق من التعريف الاول له والاول له اما
مساو لما سبق من التعريف الثانى له عند المعرف او اعم

منه مع اعمية محدودة ايضا حتى يصح كما عرفت فقد ظهر لكل
من الثلثة تعريفات اربعة وقوله دور حظ معناه دور خفي
اذ قد علمت ان الدور على بعض الاحتمالات مضمر وقوله انولو
طيقيا بالنون لفظ يوناني معناه الموجهات ولو كان بالتاء
المثلثة كان معناه القياس ومعنى العلاوة في قوله على ان اولى
هذه الثلثة اه ان القول ببديهة تصور الواجب ابعد عند
الوهم في بادي النظر فكانه قال الثلثة بديهية التصور بل
الواجب اولى بذلك فلا معنى للاستبعاد فيه قوله ومن
تفهمنا هذه الاشياء اتضح لك اه اعلم ان هذا الكلام من
قبيل التعمية والالغاز ولذلك زل فيه اقدام العلماء وتحير
في حله افهام الفضلاء فمنهم من جعله اشارة الى الوجوه الثلثة
المشهورة التي حكى الامام الرازي من القائلين بامتناع اعادة
المعدوم بعينه فجعل قوله لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود
اشارة الى وجه وقوله وذلك ان المعدوم الى قوله وعلى
ان المعدوم اه الى وجه آخر وقوله وعلى ان المعدوم اه
الى وجه آخر وقوله وعلى ان المعدوم الى قوله وعلى ان العقل
اشارة الى وجه الثالث وقرر الوجه الاول بانه لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لما مر من امتناع
الخبر عن المعدوم بالايجاب والسلب لانه يتضمن الاشارة



الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له بوجه
من الوجوه فى الذهن محال واليه اشار بقوله ومن تفهيمنا
هذه الاشياء والحاصل ان الاعادة مستلزمة للاخبار
محال فكذا الاعادة ويرد عليه وجوه من النقض والحل والمعارضة
كما هو المشهور المذكور فى الكتب المتداوله وقرر الثانى بانه لو
جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون ان يوجد مثله لا عنه
مبتداء فى وقتا عادته فانه لو جاز ان يكون من افراد ماهية
نوعية لا يكون نوعها منحصرا فى فرد مكتنف بعوارض مشخصة
بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد وبين
المثل المبتداء فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويرد عليه بعد اباء كلام
الشيخ عنه لاستدراك قوله فان كان مثله اه ح
انه ان اريد بمثله ما يشاركه فى ماهيته وتشخصه معا
كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما ~~فوجود المثل بهذا~~
لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيهما فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص
شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا
بينهما فلا يكون تشخصا وان اريد بالمثل ما يشاركه
فى الماهية النوعية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز الامتياز

بالعوارض المشخصة والحق ان غرض الشيخ من مجموع الكلامين
السابقين وجه واحد اشار اليه في التعليقات حيث
قال في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتاما ثم يعدم
واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك وشوهد علم ان
الموجود الواحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق
ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد
ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك
ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون
ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة الى امرين متشابهين
من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان يختلف
فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما
اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه
كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب
في بيان نفسه بل يقول الخصم انه كان لج بل اذا صح مذهب
من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى
من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثم
اعيد اليه الوجود امكن ان يق بالاعادة الى ان سبطل
من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم
في حال العدم ذات ثابته لم يكن احد الحادثين مستحقا

لان يكون قد كان له او هو الموجود السابق دون الحادث
الآن بل اما ان يكون كل واحد منهما معا او لا يكون ولا واحد
بينهما واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما
مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الآخر فان استمر موجودا او ذاتا
ثابته واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد الدائم موجودا او ذاتا
شيئا واحدا وباعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في
نفسه ذاتا واحدة بقي له الاسمية الصرفة لا غير هذا كلامه وليس
فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره
المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل
محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون
موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم الحافظ وحدة
الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث
الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان
له لكونه غير مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع فيها
النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب
الاسمية الصرفة هكذا قرر هذا الدليل بعض المحققين ولا يخفى
عليك ان خلاصة الدليل على ما لخصه ان العدم لما كان عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبداية والمعادية

واحد الان اتحاد موضوعهما انما يصح اذا كانت الذات فيما بين
الابتداء والاعادة باقية واما قول الشيخ ليكن الموجود السابق
اه وليكن المعاد الذى حدث ب فلم يحمله على انه دليل آخر مستقل
لان مرجعهما واحد اذ ليس مداره على ان المستانف لم يتميز عن
الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو المشهور فى تقريره والا لورد
عليه مثل ما اورد عليه بل مداره كما صرح به على ان نسبة المعادية الى
الحادث الذى فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستانف
المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذى كان اولى من الحكم بان هذا المستانف
هو الذى كان لان الحكم بانه هو الذى كان انما يصح اذا حفظت وحدة الذات
ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق انه كما لم يصح ان
يقال هذا المستانف هو الذى كان لم يصح ان يق هذا الحادث هو
الذى كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل
المستانف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا
لا فرق بينه وبين الحادث المستانف فى نسبة الاعادة اليهما
فاما ان يقال كل منها معادا ولا يكون شى منها معادا والاول باطل
فتعين الثانى فظهر ان قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم
شيا واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان المحمول لان للاثنان الى
آخر ما نقل وقوله فامتياز المعاد عن المستانف اشارة الى الكلام
السابق من الشيخ وغرضه من ذلك المزج بين كلاميه

والاشارة

والاشارة الى ان البحث الاقرب مآلهما واحد دفعا
لما يورد على التقرير المشهور والظاهر ان هذا هو مقصود الشيخ
ههنا وكلامه ظاهر الانطباق عليه فان الشيخ بعدما حقق ان
الحكم على المعدوم المطلق محال مطلقا ذكر نفي ثبوت المعدومات
في الخارج وكون الاحوال ثابتة فالاشارة الواقعة في كلام
الشيخ اشارة الى ان البحث الاقرب كما هو مقتضى ظاهر هذه
لا الى ما ذكره والاحتى يتوجه الايرادات المذكورة عليه وتوجيه
قوله فقد صار المعدوم موجودا اه انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز
بينه وبين ما هو مثله في حال العدم باعتبار انه حاصل غير موجود
على ما زعمه المعتزلة اذ قدم آنفا بطلانه فلو تحقق الامتياز
لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا في حال العدم واما انه
لابد من تحقق الامتياز في العدم فلانه لو لم يكن الذات محفوظة
في العدم لم يكن كونه هو الاول اولى من كون المثل اياه بل كالا
يصح الحكم بكونه اياه لفقد الذات فيما بين الوجودين واليه اشار
بقوله وفي حال العدم كان هذا غير ذلك واراد بقوله لانه اول شيء
يحكم عنه بالوجود انه لم يكن معادا بل كان مستأنفا موجودا اولا
وبما ذكرنا ظهر الانطباق فافهم هذا الدليل على هذا التقرير فانه
ينفعك في دفع كثير من التشكيكات والشبه نعم يبقى على الدليل
ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب

الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود والجواب ان الحكم
بان ب مثلا فى الخارج هو ما كان ا فى الخارج يستدعى حفظ
الذات واستمراره فى الخارج ولا ينفع كونها فى الذهن محفوظة
نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا فى الخارج فلا
بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة فى الخارج قوله وعلى
ان المعدوم اذا اعيد اه الظاهر ان هذا اشارة الى دليل آخر على
امتناع اعادة المعدوم بعينه مبنى على كون الزمان من المشخصات
وتقريره ان المعدوم لو جاز اعادته بعينه اى بجميع مشخصاته
لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود
بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت
ثان وايضا يلزم عدم التفرقة بين المبتداء والمعاد حيث
كان شى واحد مبتداء من حيث كونه معادا ومعادا من حيث
كونه معادا من حيث كونه مبتداء وايضا يلزم الجمع بين المتقابلين
من حيث صدق على شىء واحد فى زمان واحد انه مبتداء
ومعاد معا ويرد عليه انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات
فانا قاطعون بان زيد الموجود فى هذه الساعة هو بعينه
الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب
الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود
بقيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه فى الزمان السابق



فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج على
انه يحكى انه وقع هذا البحث للشيخ مع احد من تلامذته و
كان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت
من المشخصات فقال الشيخ ان كان الامر على ما شرعتم فلا
يلزمنى الجواب لانى غير من كان ساحثك وانت ايض
غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ ولاجل هذا الايراد زعم بعضهم
ان هذا الكلام اشارة الى دفع ايراد سوهم وروده على دليله السابق
بتقريره المشهور وهو انه لم يجوز ان يكون الفرق بين المبتدا والمعاد
بان يعود المعاد مع زمان ابتدائه فيكون المعاد فى زمانين والمبتدا
فى زمان واحد فاشار الى دفعه بقوله وعلى ان المعدوم اذا اعيد
وقته لم يكن المعاد معادا اذ المعاد هو الذى يوجد فى وقت
ثان لا فى الوقت الاول ثم اشار الى رد ما يتوهم وروده فيقال
الوقت الاول معاد فى الوقت الثانى فاجاب بما محصله ان
الوقت ان كان موجودا عدم ثم اعيد فى وقت آخر كان
للوقت وقت يوجد فيه ويعدم وهذا بط وان لم يكن موجودا
وكان موهوما لم يكن فى الواقع وقت ووقت فلا يكون عودا
على ان العقل يدفع ان الموهوم الغير الموجود معادا فى الواقع ثم قال
وحمل العبارة على هذا غير بعيد فانه لا يبعد ان يكون المراد بقوله
احتيج اه اذا اعيد بهذا الوجه لهذا الفرق احتيج ان يعاد جميع

الخواص التي بها هو ما هو بها هو فارق ومن خواصه في العادة
بهذا الوجه الفارق الوقت فيكون الوقت معادا البحض المعاد
بما يفرق بينه وبين المبداء بهذا الوجه ولم يرد ان الوقت والزمان
من المشخصات مطلقا ليرد عليه ما يرد مما الامرد له ولايخفى
ما فيه من التكلف والتعسف ولا حاجة اليه بل الايراد المذكور
يمكن دفعه بما قرره بعض المحققين من ان جعل الزمان من المشخصات
اراد ان لزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في
تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم يبق التشخص ولان الحدوث مدخلا في تشخصه
ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله
من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشفاعة ويبقى
المنع المجرد انتهى كلامه ويظهر مما نقلنا ان من قال بان الزمان
مشخص اراد ما له مدخل في التشخص ولا العلة المستقلة حتى توجه
انه يلزم على هذا الاتحاد الاشخاص الموجودة في زمان واحد والمراد
من كونه مشخصا احد المعنيين اللذين نقلنا انفا فلا ينافي ما
حكي عن الشيخ لانه نفى ان يكون كل جزء جزء منه مشخصا حتى
يلزم تبدل التشخص فلا تدافع ثم لا يخفى انه لا يتوقف المط على كون
على احد الوجهين المذكورين مشخصا بل لو كان لازما لما هو
المشخص لتم الدليل ايضا فاندفع المنع لكن بقي على الدليل ان يقال

نسلم ان ما يوجد فى الزمان الاول مبتداء البتة وانما يلزم لو لم يكن
الوقت معادا ايضا ولم يكن مسبوقا بجدوث آخر وهذا مما
يقال ان المبداء هو الواقع اولا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد
هو الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا
لا الواقع فى الزمان الثانى ويندفع امابان يق لما كان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر فى موضعه فلو اعيد
الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان
متصفا بالمسبوقية ايضا لعرض الاعادة فيلزم ما ذكر من المحذورات
او يق انا نفرض اعاده جميع المعدومات التى كانت معه كالحدوث
والوجود والوقت وغير ذلك اذ لا فرق بينها فى جواز الاعادة
كما قال الشيخ فى التعليقات ولو لم لا يكون الوجود نفسه معادا
فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا
وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون
العود ولا اثنينيه ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول ثم قول من
يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة
لا يوصف ولا يعقل وليست بشىء ولا موجودة وان الوقت
او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا
يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد و
يجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا فقول

ملفق بعض البحث المحصل هذا الفظه ولعل الشيخ الى هذا
اشار ههنا بقوله فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة
جملة المعدومات التي كانت معه الح ولما كان يدعى بداهة
المدعى كما اشار اليه بقوله على ان العقل يدفع هذا لم يبال بذكر
بعض المقدمات التنبيه فى صورة المنع كما فعله فى التعليقات
وقوله والوقت اما شئ له حقيقة وجود قد عدم او موافقه
موجود الغرض من الاغراض اشارة الى ما عرفت من مذاهب
المتكلمين فى الزمان من انه امر موجود او موهوم يوافق موجودا بسبب
عرض من الاغراض وعلى التقديرين يجوز عوده اما بذاته او باعتبار
الموافقة قوله ونعود الى ما كنا فيه اى من تعريف الواجب
والممكن حيث اشرنا اليه فى الفصل السابق والآن نعيد ذلك
وان كان بعبارة اخرى توطئة لما سياتى من خواصهما واحكامهما
فان قيل ينبغى حينئذ تاخير قوله ان لكل من الواجب الوجود
والممكن الوجود خواص عن التعريف الذى ذكره بقوله ان الامور
التى تدخل فى الوجود قلنا لعله اشار به الى ما ذكر فى التعريف
ايضا من خواصهما واحكامهما فان من خواصهما فالخاصة منها
على وجهين الاولى ان يكون بين الثبوت لهما بين الانتفاء
عما عداهما وهى التى تصلح للتعريف لهما اذ لا بد ان يكون
المعرف واجزائه بين الثبوت للمعرف بين الانتفاء عن غيره

كما حقق فى موضعه وما ذكر من التعريف كذلك والثانى
ان يكون ثبوتها لهما يحتاج الى بيان وهذه غير صالحة للتعريف
وهى الخواص ذكرها بعده ولذلك فصل بينهما بقوله فنقول
فان قيل ما فائدة قوله فى العقل فى قوله يحتمل فى العقل الا
نقسام على قسمين قلنا الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى
ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته وجوده
وهو الممكن ويرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون ذات البارى
تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشئ
لا يقتضى نفسه والا لزم تقدمه على نفسه فالشيخ نبه بهذا القول
على ان هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى فعلى مذهب
الحكماء لا يكون هذا القسم اعنى ما يكون ذاته مقتضيا لوجود
موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الراس لكن التحقيق
يقتضى امتناعه هذا ما استفيد من كلام بعضهم وفيه نظر لان
الواجب تعالى اذا كان خارجا عن القسم الاول فظ انه ليس
بداخل فى القسم الثانى فلزم خروجه عن القسم فلا يرجع الى
التقسيم الى طائل اذ الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم
الواجب ليتفرع عليه اثباته وخواصه وعلى ما حمله
عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص
الواجب والعجب انه ليس فى عبارة الشيخ لفظ الاقتضا

الذی ینافی کونه عین الوجود بزعمه فلا مانع من حمله علی
ما هو الظ اذ لا شك انه یصح ان یقال السواد اذا اعتبر
بذاته بحسب کونه سوادا بل الغرض من القول المذکور اشاره
الی ان هذا تقسیم بحسب الاحتمال العقلی مع قطع النظر
عن وجود الاقسام فی الواقع الی ان یبین بالبرهان وجود
الواجب والایراد المذکور یمکن دفعه عن التقسیم المشهور
بوجوه الاول ان معنی الموجود عندهم کما علم من تصریحاتهم
معنی اعم من ان یکون شیئا متصفا بالوجود او عین الوجود
القایم بذاته وهو ما قام به الوجود قیاما حقیقیا علی نحو قیام
الوصف بالموصوف او مجازیا علی طریق قیام الشئ بذاته
بذاته الذی مرجعه عدم القیام بغیره وهذا المعنی معنی مشترك
فیه بین الموجودات کلها من المعقولات الثانیة وهو لیس
عینا لشئ منها نعم حقیقه الواجب عندهم هو الوجود البحث
القایم بذاته فهو موجود بذاته اعنی مصداق حمله علی الواجب
ذاته بذاته ومصداق حمله علی غیره انه من حیث هو مجعول
الغیر فالمحمول فی الجمیع زاید فی الذهن الا ان الامر الذی مبداء
انتزاع المحمول فی الممکنات ذاته من حیثیة مکتسبة من الفاعل
وفی الواجب ذاته بذاته فانه کما سبق عندهم وجود قائم
بذاته فهو فی ذاته اذا الاخطر العقل انتزع منه الوجود المطلق

بخلاف غيره فالوجود المجرد الذى هو عين ذات الواجب
يقتضى صدق المطلق عليه فالمقتضى هو الوجود المجرد والمقتضى
صدق المطلق عليه فاندفع الايراد والثانى ان المراد من
اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو
ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا سلب القيام بالغير والثالث
انهم تسامحوا فى اول الامر وبنوا الامر فى التقسيم على ما يبدوا
فى بادى الراى من ان الموجود اما ان يقتضى ذاته الوجود كاقتضاء
لوازم الماهية اولا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان
ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود اولا وان ما ليس
عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه وامثال ذلك غير عزيزة فى كلامهم
كما يظهر على المتتبع قوله فنقول ان الواجب الوجود بذاته اه لا يخفى
ان هذه المطالب ليست مما بين كل واحد منها صريحا بل بعضها
مما صرح ببيانه وبعض آخر صرح بامور يمكن ان يستفاد منها
بيانه منها تحرير دليل على ان الواجب لذاته لا علة له ومنها ان
شيئا واحدا لا يكون واجبا بذاته وبغيره ومنها ان الممكن له علة
فى وجوده وعدمه ومنها ان الشىء ما لم يجب لم يوجد ومنها
ان الشىء ما لم يجب لم يوجد ومنها ان الشىء ما لم يجب لم يوجد
ومنها ان الواجب غير مكافٍ لغيره ومنها ان الواجب واحد
فان هذه الامور يمكن ان يستفاد منها ان الواجب الوجود بذاته

واجب الوجود من جميع جهاته اى ليس له كمال منتظر غير حاصل
وبعبارة اخرى ليس محلا للحوادث وان الواجب الوجود لا
يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة وان الواجب الوجود لا يجوز ان
يكون الحقيقة التى مشتركا فيها بوجه من الوجوه اما الاول فلان الواجب
لو كان له كمال غير حاصل واذا حصل لا بد له من علة فتلك العلة
لا يجوز ان يكون ذات الواجب والا لدام بدام الواجب فلم يكن
غير حاصل هذا خلف بل يعين ان يكون غيره فلزم ان للواجب
علة وقد ثبت انه لا علة له فتامل واما الاخيران فلان وجوده
لو اجتمع عن كثرة لكان معلولا لتلك الكثرة هذا خلف ولو كان
له مشاركا فى الحقيقة لكان هناك امر يتميز به احد المتشاركين عن
الآخر فلعل ذلك الامر ان كانت تلك الحقيقة لم يكن له مشارك فى
الحقيقة بل انحصر تلك الحقيقة فى فرد وان كان غيرها فكان
الواجب معلولا لذلك الغير وقد ثبت خلافه فلما كان اثبات
تلك المطالب ظاهرا مما ذكره بادنى تنبيه لم يتعرض لها ههنا
صريحا مع انه قد تصدى لاثبات بعضها فيما سياتى فى المقالة
الثامنة التى فى معرفة المبداء كما لا يخفى على من نظر فيها وقد
عبر عنها فى العنوان بقوله ولا متعلق بغيره فيه وقوله حتى يلزم
تصحيحا تصحيحنا ذلك اشارة الى ان اللازم مما سبق من
المطالب فكونه غير مضاف لزم من كونه غير مكاف وعدم

تغيره

تغيره من وجوبه من جميع جهاته وعدم تكثره من عدم اجتماع وجوده
عن كثرة وعدم مشاركته في الوجود الخاص من عدم مشاركته في الحقيقة
فان قيل اثبات تلك الخواص للواجب فرع اثبات وجوده وهو
لم يثبت بعد قلنا المقصود ههنا البحث عن احوال الواجب والممكن
من حيث انهما من احوال اللامور العامة وهذا البحث لا يقتضي
تقديم اثبات وجود الواجب حتى لو لم يكن للواجب وجود تعالى
عن ذلك وكان بحيث لو وجد لكان له تلك الخواص كان هذا
البحث بحاله نعم البحث عن احوال الواجب من حيث انه من جملة
الاسباب والمبادي يستدعي اثبات وجوده وهو انما يقع
فيما بعد في المقالة الثامنة ولهذا اقدم فيها اثبات وجوده على
اثبات ساير صفاته وكرر ذلك بعض تلك الصفات والخواص
تنبيها على استحقاق البحث من الجهتين قوله لانه ان كان
الواجب الوجود علة في وجوده اه هذا الدليل مركب من
قياسين اقترانيين شرطيين من صغرى متصله وكبرى حملية
فقوله ان كان الواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده
بها اشارة الى صغرى القياس الاول وقوله وكل ما وجوده
بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود اشارة الى
كبراه والنتيجة هي قولنا ان كان الواجب الوجود علة في
وجوده فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود وهي

صغرى القياس الثانى وكبراه قوله وكل ما اعتبر بذاته دون
غيره ولم يجب له وجود فليس واجبا لوجود بذاته ونتيجة
هذا القياس هى المطلوبة وهى ما اشار اليه بقوله فبين انه
اذا كان الواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود
بذاته وقد يناقش على هذا الدليل بمنع كبرى القياس الاول و
يسند تارة بان الشىء يجوز ان يكون له نحوان من الوجوب
احدهما بذاته والاخر بغيره فاذا اعتبر بذاته وجب وجوده فكان
واجبا ايضا باعتبار الغير وبالنظر اليه واخرى بانه يجوز
ان يكون له وجود واحد مستند الى الذات والى الغير ايضا
على ان الوجوب تاكد الوجود على ما نص عليه واى استبعاد
فى ان يكون وجود موكدا بذاته ويزداد تاكده بغيره واما ان الواجب
الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود فالدليل الذى استدل به
عليه مبنى على ان الواجب لا علة له كاثباته به دواى لا يقال
الواجب على ما اثبته الدليل هو الذى يجب ان يكون بذاته
موجودا واما انه باعتبار الغير لا يكون واجبا فلم يلزم من الدليل
فالواجب بهذا المعنى مما لم يثبت هذا خلف والجواب
انا نعلم بديهة ان الشىء الواجب بالعدد لا يكون له الا وجود
واحد ووجوب واحد فان تعدد الوجود الوجود فى الشىء
الواحد الشىء الشخصى مستحيل ضرورة والمنازع مكابر مقتضى



عقله والواجب لما كان هو الذى اذا اعتبر بذاته دون غيره كان
له وجود ووجوب وجود كان ذاته كافية فيما له من الوجود والواجب
فلو كان شى منهما بالغير ايضا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد شخصى حقيقة على راى القائلين بزيادتها فى الواجب وما فى
قوة ذلك التوارد على راى الحكماء القائلين بعينة الوجود والواجب
كالشيخ ومن تبعه قوله لانه ان كان يجب وجوده بغيره اه يحتمل
ان يكون هذا الكلام الى قوله فلا يكون واجبا وجوده فى ذاته دليلا
واحدا على امتناع كون شى واجبا بذاته وواجبا بغيره تقريره ان
ذلك الشىء لا يخلوا اما ان يكون واجب لذاته او واجب الوجود
لغيره وايا ما كان لا يجوز ان يكون الاخر اما الثانى فلقوله ان كان
يجب وجوده بغيره اه واما الاول فلقوله ولو وجب بذاته لحصل
اه لكن الاولى ان يكون اشارة الى دليلين اقترانيين شرطيين اما الاول
فاشار اليه بقوله ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دونه
غيره وهو صغرى القياس وكبراه اشاره اليه بقوله فيستحيل وجوده
اه اى كل ما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا
بذاته ينتج ان كان الشىء يجب وجوده لغيره فيستحيل وجوده واجبا
بذاته فلا يجوز ان يكون شى واجب الوجود بذاته بغيره واما
الثانى فاشار اليه بقوله ولو وجب بذاته لحصل ولا تاثير لايجاب
الغير فى وجوده وقوله والذى يؤثر غيره فى وجوده فلا يكون واجبا

بذاته عكس النقيض لهذا القول بمنزله الدليل عليه فقد حصل
به صغري القياس وكبراه هي قولنا وكل ما حصل ولا تاثير لايجاب
الغير في وجوده واجبا بغيره ولم يذكرها لظهورها بملاحظة
الدليل الاول ينتج لو وجب الشئ بذاته يستحيل وجوده واجبا وهو
المطلوب ويمكن ان يناقش على صغري كلا الدليلين بمثل
ما سبق في دليل امتناع وجود العلة للواجب ويجاب
ايضا بمثل ما يجاب به هناك فتذكر
قوله وايضا ان كل ما هو ممكن
الوجود اه اي ونقول ايضا ان الممكن محتاج
في وجوده وعدمه كليهما الى علة خلافا للشاذ
من الطبعيين كذيمقراطيس اتباعه قدما فانهم
قالوا وجود السموات اتفاقي وخلافا لقوم من المتكلمين
فانهم قالوا العدم لا يعلل به لان تاثير الشئ في شئ آخر
يستدعي

حصول الاثر لحصول الموثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه التاثير عنه ويمتنع
كونه اثرا وعلى هذا فقول الشيخ واذا عدم حصل له العدم متميزا عن
الوجود محل نظر اذ للخصم ان يقول العدم نفي محض فلا تميز له ولطرف
العدم غير واقع ولا متميز فلا يحتاج الى علة والجواب ان المراد بتميز
طرفي الوجود والعدم ليس الا تميزه بحسب الذهن ولا ريب في تميز العدم
بحسب الذهن والعقل فصار الحاصل ان الممكن اذا وجد او عدم صار
كل منهما متميزا عن الآخر عند العقل وحينئذ فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
من الامرين عن غيره او لا عن غيره اه ثم المراد بعلة العدم ليس ما يؤثر فيه
ويرجحه على الوجود اذ التحقيق ان لا تاثير في العدم ولا ترجيح له بل تاثيره و
ترجيحه يرجع الى نفي تاثير الوجود وترجيحه فان المعدوم لم يقع ولم ترجح وجوده
لا انه ترجح عدمه وفرق بين ترجح العدم وعدم ترجح الوجود بل المراد ماله
مدخل في العدم ومحتاج اليه له في الجملة وان لم يكن مؤثرا ولا مرجحا كعدم
المانع بالنسبة الى الوجود المعلول فان سماه احد بذلك فليس على
الحقيقة بل على سبيل التسامح فهولاء القوم ان ارادوا نفي مطلق العلية
عن العدم فهو بط وما ذكروه لا يدل عليه وان ارادوا نفي التاثير و
الترجيح كما يدل عليه دليلهم فلا نزاع معهم ونعم الوفاق قوله ومن
البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد اه اى ما لم يوجد في حد ذاته ثم وجد وكذلك
في العدم اى كل ما لم يعدم في حد ذاته ثم عدم فلا يرد ان هذا الدليل انما
يجري في الممكنات التي توجد في وقت وتعدم في وقت آخر لا في جميع

الممكنات فان الممكنات الموجودة والمعدومة دائما لا يصدق انها لم يوجد
ثم وجدت او لم تعدم ثم عدمت وانما قال بامر جايز اى جايز بالجواز
العام لان اللازم من هذا الدليل استناد كل ممكن الى مؤثر غيره واما
ان هذا المؤثر لابد من ان يكون هو الواجب فلا يلزم منه فنبه على القدر
اللازم منه وهو الاستناد الى امر ممكن الوجود امكانا عاما سواء كان
واجب الوجود او لم يكن ولو ثبت ان هذا الامر هو الواجب فبدليل
آخر قوله وذلك لان هذا التخصيص اه دليل على قوله فقد تخصص
بامر جايز غيره والمراد بهذا التخصيص تخصيص الممكن بالوجود او العدم
وبماهية الامر الممكن وقوله ذلك الامر اشارة الى الامر الذى ذكره بقوله
لاى الامرين وهو الوجود او العدم ولهذا قال واجب الماهية اى
اما واجبا بالنظر الى الماهية ولم يقل واجب الوجود او العدم و
قوله لذاته تاكيد له وقوله بل امر يضاف اى بل هناك امر مضاف
اليه وجوداته اما بالاستقلال او بمدخلية الماهية وحاصل
الدليل ان ماهية الممكن ان كانت كافية فى كونه موجودا مثلا
كان واجبا موجودا دائما وان لم يكن احتاج الى غيره وهو العلة
واعترض عليه بانه ان اريد بالكفاية الكفاية فى لزوم الوجود
فنختار انه غير كاف وان اريد الكفاية فى صحة الاتصاف بالوجود
فى انه يوجد فنختار الكفاية ولا نم استلزام ذلك لعلة فى غاية
ما لزم ان يعرض الوجود بلا علة وهل الكلام الا فى هذا و

هذا اول المسئلة والجواب ان ماهية الممكن اذا لم يكف في لزوم
الوجود فيجوز ان يكون تارة موجودا بنفسه وتارة معدوما بنفسه
ايضا ويلزم ان يكون امر واحد بعينه في نفسه نظرا الى ذاته من
غير جهة تارة وفي مرتبه موجودا وتارة في مرتبه معدوما والنظرة
الصحيحة تحكم بامتناع هذا فانه يؤدى الى ضرب ونحو من الترجح
بلا مرجح لا يقال لا يلزم من عدم كفايته في لزوم الوجود جواز عدمه
بنفسه بل اللازم جواز العدم في الجمله ولو بسبب لانه لو لم يجز
عدمه بنفسه اصلا بل يحتاج الى سبب لاحتاج في الوجود
الى عدم علة العدم بالضرورة وهو خلاف المفروض وانت
خبير بان ما هو مناط هذا الاستدلال وهو ان الممكن اذا لم يكف
ماهيه في لزوم الوجود يجوز وجوده تارة في مرتبه وعدمه
في مرتبه اخرى امر ضرورى يحكم به العقل الصريح بخلاف
ما هو مناط الاستدلال المشهور وهو تساوى نسبة الوجود
والعدم الى ذات الممكن فانه امر غير بين بنفسه بل يحتاج الى
بيان ولهذا ترى القوم اشتغلوا بابطال الاولويه الذاتيه فا
لاستدلال بالتساوى يحتاج الى هو نر ابطال الاولويه الذاتيه
بخلاف الاستدلال الذى سلكه الشيخ وجوزه ولهذا اعرض
عن الاشتغال بذلك صفحا قوله اما المعنى الوجودى فبعلة
هى علة وجودية لامتناع ان يكون المعلول اشرف من العلة واراد

بالعلة الفاعل المستقل بالتاثير لا العلة التامة بمعنى جميع ما
يتوقف عليه وجود المعلول فلا يرد ان العلة التامة قد يكون
مركبة من عدم المانع والمعد فلا يلزم ان يكون وجودية هو اما المعنى
العدمى فبعلة هى عدم علة المعنى الوجودى ضرورة ان تلك العلة
ما دامت باقية وقع المعنى الوجودى فاذا ارتفعت فارتفع
ذلك المعنى سواء كان ارتفاع العلة بالاسر او ببعض اجزائها الايق
فعلة المعنى العدمى على الثانى عدم احد الاجزاء فيلزم ان يكون العلية
كليه هو المعلول شخصيا الا انا نلتزم ذلك فى العدمات وان امتنع
فى الوجودات كما سياتى فى كلام الشيخ انشاء الله تعالى قوله فانه
ان لم يكن واجبا اه يمكن تقرير الدليل بوجوه ثلثة الاول وهو المشهور
ان يق لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فرضنا
وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى بمعنى انا نفرض انه يوجد مع
وجودها فى وقت ثم يعدم مع عدمها فى وقت آخر فنقول وقوعه
معها فى الوقت الاول وتخلفه عنها فى الوقت الثانى ان لم يكن
لمرجح وجد فى الوقت الاول لا يوجد فى الوقت الثانى فذلك
ترجح مرجح وكان محالا وان كان المرجح مختصا بالوقت الاول لم
يكن ما فرضناه علة تامة واورد عليه بعض المحققين انه لا يلزم
من عدم وجوب وجود المعلول لا امكان الطرف الآخر
وهو لا يستلزم امكان وجوده فى وقت وعدمه فى وقت

آخر

آخر بل امكان عدمه ولو فى وقت اتصافه بالوجود ولا استحالة
فى امكان العدم فى وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط
الوجود والممكن ما يجوز وجوده وعدمه فى الجملة الا يرى ان الزمان
ممكن ولا يجوز عدمه بعد وجوده ولا وجوده بعد عدمه قال
بعض الفضلاء هذا ايراد ما تصدى احد من القوم لدفعه
وحسبوا انه لا مدفع له وانا ارى انه مدفوع بيان ذلك
موقوف على تمهيد مقدمه غفل عنها الاكثرون وهى انه قد يوضع
موضوع ويفرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع مع قطع
النظر عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع وان لم يكن
ممكن الثبوت له بحسب بعض الخصوصيات الخارجه عن الموضوع
بما هو موضوع ليستدل بها على مطلوب ولا ريب فى ان
عدم امكان ثبوته له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة
عن نفس الموضوع المغايرة لها لا يقدح فى امكان ثبوته للموضوع
بما هو موضوع ولعل المراد بالحال الغرض مثل هذا الحال واذا
كان هذا الحال ممكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع لا ان لا يكون
فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع هو مستلزما المحال
فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال اذا عرفت هذه
المقدمه فالموضوع فى هذا الاستدلال الممكن من حيث هو
ممكن ولا ريب فى ان وقوع الوجود فى وقت والعدم فى

وقت آخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن الايرى ان
بعض الممكنات يوجد فى وقت وينعدم فى وقت آخر و
عدم امكان وثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات
الخارجة عن نفس طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصية الزمانية
غير مضر كما عرفت فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض جميعا
كما لا يخفى انتهى كلامه قلت ولعمرك ان الايراد باق بحاله وهذا
الفاضل لم يفطن بمقصود هذا المحقق فان ما ذكره منع وسند
وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون كل معلول ممكنا بالقياس الى
علته ويكون معنى امكانه جواز عدمه بالقياس اليها فى وقت
اتصافه بالوجود ويكون وجوده مع العلة فى وقت وعدمه
معها فى وقت آخر مستحيلا كما ان الزمان لذاته ويكون معنى
امكانه جواز عدمه فى وقت وجوده وان كان وجوده فى وقت
وعدمه فى وقت آخر محالا كما تقرر فى محله فما ذكره فى التقرير
نظير لما نحن فيه يقوى به المنع المذكور وملخصه قياس الامكان
بالقياس الى الغير على امكان بالنظر الى الذات بانه قد يكون
مع امتناع العدم المقيد وجواز العدم المطلق كما فى الزمان
علم لا يجوز ان يكون الامكان بالقياس الى الغير اعنى العلة
دائما كذلك ولا يكون العدم المقيد جايزا فى معلول بالقياس
اليها حتى لا يصير واجبا بالنظر الى العلة وبما قررنا ظهر ما فى

فيه

قوله ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم في وقت اخر حال
ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن فانه ان اراد بالوقتين الوقتين من اوقات
العلة التامة للوجود فللخصم ان لا يسلم ذلك بل يقول العدم المقيد
ممتنع للممكن بما هو ممكن بالقياس الى العلة وان كان العدم المطلق
جايزا وما ذكره بقوله الا ترى اه لا يدل عليه اذ ليس شيء من الممكنات
موجودا في وقت من اوقات العلة التامة معدوما في وقت
آخر من تلك الاوقات وما نراه من وجود بعض الممكنات
تارة وعدمه اخرى فانما يكون وجوده في وقت وجود العلة و
عدمه في وقت عدمها وان اراد بالوقتين وقت وجود العلة و
عدمها فمسلم الا لكن لا يجدبه نفعا اذ كلامنا في الامكان بالقياس
الى الغير لا في الامكان بالنظر الى الذات وما ذكره في الزمان
نظير لما نحن فيه تقوية للمنع وليس فردا مما نحن فيه ذكره نقضا
كما يشعر به كلام هذا الفاضل فمنشاء توهمه هو خلط الامكان
بالقياس الى الغير بالامكان الذاتي وعدم التميز بينهما فليعرف
ذلك والثاني انه لو لم يجب فرضنا وقوعه معها في وقت معين
ثم نقول وقوعه ذلك الوقت لا قبله ولا بعده معها ان كان لمرجح
اختص بذلك الوقت لزم خلاف الغرض وهو كون العلة التامة
ليست تامة وان لم يكن لزم ترجح من غير مرجح ولا يخفى انه لا يرد
عليه ما نقلنا عن بعض المحققين ولكن يرد عليه ان ترجح هذا الوقت

على الوقت اللاحق بناء على انه لو لم يوجد في الوقت الاول حتى
يجئ الوقت الثاني مع تمام العلة في الاول لزم ترجح العدم الذى
هو مرجوح على الوجود لان المعلول مع العلة لاشك انه يصير
ارجح واولى وان لم يصر واجبا واما ترجيحه على الوقت السابق
فلاجل ان العلة التامة لايتم فيه بعد وان اريد السابق الذى كان
العلة تماما فيه تمنع جواز وقوعه بعده لما مر آنفا ان التخلف كان ترجيحا
للمرجوح والثالث انه لو لم يجب كان كل من الوجود والعدم جايزا جايزا
معها فوقوع الوجود دون العدم ترجح بلا مرجح والظان هذا هو
مراد الشيخ ههنا ولا يرد عليه شئ مما اوردنا على الوجهين الاولين
الاولين ولكن يرد عليه ايراد آخر ظاهر وهو انا لانسلم ان وقوع
الوجود دون العدم ترجح بلا مرجح لجواز ان يكون العلة تفيد رجحان
الوجود وان لم يصل احد الوجوب فلو وقع ذلك الطرف كان
اللازم ترجيح الطرف الراجح ولا استحاله فيه وعلى هذا فكلام الشيخ
مكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين محل
بحث فانا لانم عدم تخصصه بالوجود عند وجود العلة لجواز
ان يفيد العلة تخصص ذلك الطرف بطريق الغير المنتهى الى
حد الوجوب فيوجد بذلك ويمكن ان يقال لتخصص احد الطرفين
مع جواز الآخر عند وجود العلة غير جايز اذا الجايز ما لا يلزم من
فرض وقوعه محال لكن وقوع الطرف الآخر عند وجود العلة

ويحتمل

ويحتمل ان يكون اشارة الى تخصصه بأحد الامرين وعلى
الوجهين ينبغ ان يقول فلا يكون ما فرضناه علة تامة هذا
خلف لكنه لم يسلك تلك الطريقة لشهرتها وسلك طريقة
اخرى ادق منها وتوضيحها انا نقلنا الكلام الى ذلك
الشيء الثالث ونقول لاشك انه علة اخرى فلا يخ اما ان يجب
المعلول عند وجودها فهو المط او لا يجب فلا يتعين ولا يتخصص
به احد الامرين لما ذكرنا من امتناع تعين احد الامرين مع جواز
الآخر فلا بد من شيء رابع وهكذا فاما ان ينتهى الى علة يجب
بها وجود المعلول او يذهب الى غير النهاية وعند هذا يمكن ان
يسلك طريقين الاول ان الثاني وهو الذهاب الى غير النهاية
محال لما سياتى من ادلة بطلان التس فلا يتعين مع ذلك له
وجود لعدم تعين شيء بالمستحيل فتعين الاول وهو المط
وهذا هو الذى نفاه لما ستعرف والثانى وهو الذى ارتضاه
ان يقال والثانى باطل لانه اذا ذهب العلل الى غير النهاية لا تكون
مع عدم تناهيها بتعين به الوجود لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص
اذ المفروض ان المعلول ليس واجبا بشيء منها والتخصص باحد
الامرين مع جواز الآخر غير جايز كما مر فلا يكون قد حصل له الوجود
وهذا محال لانه قد فرض موجودا لا يقال الطريقة المشهورة مبنية
على امتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد ولم يبين ذلك

بعد فلذلك لم يتعرض لها وسلك طريقة اخرى لانا لا نسلم ذلك
الابتناء واذ المعلول اذا لم يوجد عند وجود علته التامة وبقي معها
غير متخصص بالوجود وكان محتاجا في ذلك الى علة اخرى لم يكن العلة
الاولى تامة سواء كانت الاخرى تامة او ناقصة نعم يمكن ان يقال
لم يوخذ الشيخ في الدعوى العلة التامة كما في المشهور بل ادعى وجوب
وجود الممكن عند وجود علة من العلل كما يدل عليه قوله بالقياس الى علة
ولذلك لم يقيد العلة بالتامة وح لم يمكنه سلوك الطريقة المشهورة
لعدم لزوم خلاف المفروض حينئذ فاختار الطريقة التي سلكها
فتامل قوله لا لانه يذهب الى غير النهاية الى آخره متعلق بقوله لا
يكون مع ذلك قد تعين له وجود اى عدم تعين وجود له مع عدم
تناهي العلل ليس بسبب عدم ما به التعين اذ المفروض انه لا يجب الوجود
بشيء منها وقد مرّ انه ما لم يجب لم يتعين لا بسبب عدم التناهي و
استحالته وعدم تعين شيء بالمستحيل لان استحالته
في هذا الموضع مشكوك فيه بعد والحوالة بما سيأتي من
ادلة بطلان التي يقتضي البيان بما لم يبين بعد وذلك غير
لايق بالتعليم ويمكن ان يعرضه ان هذا التلبيس مستحيل
لانه تسلسل في العلل فقط من غير ان يكون شيء منها
معلولا للآخر اذ اللازم كون كل منها علة للمعلول المفروض
واما علية كل منها للاخرى فلا يحصل الترتب بين تلك

الامور

الامور الغير المتناهية اعنى تقدم بعضها على بعض وهو من
شرايط ابطال التر عند الشيخ وساير الحكماء ويويده قوله
فى العلل فقط وان كان قوله بعد بما يؤيد الوجه الاول بل نقول
للخصم ان يقول لم لا يجوز ان يكون تلك العلل ممتنعة الاجتماع
فى الوجود بان يكون معدات للمعلول فلا يحصل الاجتماع فى
الوجود وهو ايضا من شرائطه عندهم قوله ولا يجوز ان يكون واجب
الوجود مكافيا اه قبل الخوض فى تقرير الدليل لا بد من تحرير الدعوى
فان فيها نوعا من الابهام فنقول المقصود انه لا يجوز ان يكون شيان
متكافيين اى متساويين فى وجوب الوجود بان يكونا معين
فيه من غير ان يكون احدهما علة للاخر ولا يكونا معلولين الثالث
فيكون وجوب وجود كل منهما لازما للاخر حتى يكون انما يوجد اذا
وجد الاخر من غير علته اصلا والحاصل ان الشئ كما قد يكون واجبا
باعتبار ذاته بمعنى اذا اعتبر فى ذاته دون غيره وجب وجوده
تابعا وقد يكون واجبا باعتبار غيره لغيره علة تفيد وجوب
وجوده فهل يجوز ان يكون شئ واجب الوجود اذا اعتبر بالقياس
الى غيره بان يكون وجوب وجوده تابعا لازما لوجوب وجود
غيره وبالعكس من غير ان يكون هناك علته ولا معلولية وبما قررنا
ظهر ان الشيئين المتكافيين المفروضين يجوز ان يكون كلاهما او
احدهما واجب الوجود بذاته وممكن الوجود ايضا بهذا

يندفع ابحاث الاول ان مسئلة التوحيد نغني عن تلك المسئلة
فانا اذا بينا ان واجب الوجود واحد فقد اثبتنا انه غير مكاف
لغيره في وجوب الوجود ووجه الدفع انا قررنا ان المكافيين يجوز
ان يكون كلاهما او احدهما ممكنا لذاته فالتوحيد لايستلزم
بطلان التكافو وكذا العكس ايضا لجواز ان يكون في الوجود واجبين
غير متكافيين بان لايكون بينهما علاقة حتى تبع وجود احدهما
وجود الآخر والثاني ان الترديد الذي ذكره بقوله اما ان يكون
واجبا بذاته او لايكون واجبا بذاته ترقيح اذ القسم الثاني غير محتمل
اصلا والثالث ان الدليل يتم عند قوله فيجب ان يكون باعتبار
ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود بان يقال
وهو خلاف المفروض فباقي المقدمات مستدرك ووجه
دفعهما ظاهر حيث بينا احتمال الامكان في التكافو
ولاحاجة فيه ان يقال الترديد للاستظهار وذكر ساير
المقدمات للتنبيه على انه يمكن ابطال هذا الشق بوجه
آخر ادق نعم يرد على ما قررنا منع قوله فيكون الشيء واجب
الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل غيره فانه غير لازم
مما سبقه من ان يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني
لجواز ان يكون ذلك الوجوب لازما للثاني من غير ان يكون
علة له ويمكن الجواب بان المراد انه حينئذ يكون له وجوبان

105

احدهما بذاته والآخر باعتبار غيره وان لم يكن الغير علة له وهو بط لمثل
ما مر في بطلان كون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل
غيره فتذكر قوله واما ان لايكون واجبا بذاته اه كلمة اما ههنا مفتوحة
على انها للشرط تقديره هكذا اما ان يكون واجبا بذاته فقدم حاله
واما ان لايكون واجبا واجبا بذاته فيجب ان يكون الخ وهكذا
قوله هذا اى هذا اذا كان احدهما واجبا بذاته واما ان لايكون
الخ فلا يرد ان سوق الكلام يقتضي ان يقول وان لم يكن واجبا
بذاته فيجب اه واما على ما ذكره فيلزم تكرار احد شقي الترديد
على انه يمكن ان يقال انه اعاد ذلك الشق للبعد بين الشقين
بتوسط ترديد آخر ثم لا يخفى ان الاحد في قوله اذا اعتبرت احدهما
ماخوذ على انه معين كما يشعر به اضافته الى الضمير وليس المراد
الاحد لا على التعيين فلا يرد ان المقابل للشق الاول هو ان لا
يكون شيء منهما واجبا بذاته فالترديد الذي بقوله فلا يخ اما ان
يكون الا الآخر كذلك واما ان لايكون قبيح جدا ومعنى قوله الآخر
كذلك هو ان يكون ممكن الوجود باعتبار ذاته واجب الوجود
باعتبار غيره ولم يتعرض لابطال الشق الثاني من هذا الترديد
اكتفاء بما ذكره في ابطال الشق الاول من الترديد الاول اذ يجري
فيه بعينه وابطال الشق الاول بقوله فلا يخ ح اما ان يكون
وجوب الوجود لهذا اه وتقريره ان كل واحد من المتكافئين

اذا كان ممكنا بذاته واجب الوجود باعتبار الاخر كان وجوب وجود
كل منهما عرضيا له ضرورة ان ذاتي الشيء لا يكون ثابتا له باعتبار غيره
بل باعتبار نفسه وذاته فيحتاج الى علة اذ من قواعدهم المقررة
ان الذاتي لا يعلل والعرضي يعلل فعلة وجوب وجود كل منهما واحد
هما ليس نفسه ولا ثالثا يوجب احدهما دون الاخر ولا نقلنا الكلام
الى تلك العلة ونقول لا تكافؤ بذلك العلة فلا بد من علة اخرى
موجبة لهما معا فهو خلاف الغرض او موجبة لاحدهما فقط فلا
تكافؤ به وهكذا فيتمادى الكلام الى غير النهاية لا يكون مع ذلك
احدهما مكافيا للاخر لانه لم يوجد بعد ما فرض تكافؤ احدهما
للاخر وقد فرض مكافيا واليه اشار بقوله وليس من نفسه او
من ثالث سابق موجب لهذا فقط بمثل ما قلنا في وجه ان
المعلول ما لم يجب لم يوجد وكذا الحال في وجوب وجود ذلك
ولم يذكره اعتمادا على المقايسة ويمكن ان يكون المعنى
وليس وجوب وجود ذلك من نفسه او من ثالث سابق
موجب لذلك فقط وحينئذ لم يذكر حال هذا اعتمادا
على المقايسة ويحتمل ان يكون قوله كما قلنا متعلقا او من ثالث
سابق فقط واما قوله وليس من نفسه فوجهه ح كان
ما نقرر في اثبات عينية الوجود للواجب من ان الشيء لو
كان علة لوجوب وجوده لزم تقدمه عليه بالوجوب الوجود

فاما ان

فاما ان يكون بالوجوب والوجود المعلولين فيلزم تقدم الشئ
على نفسه او بغيرهما فيلزم ان يكون موجودا واجبا مرتين هذا
خلف فتعين ان يكون علة وجوب وجود كل منهما هو الاخر
او يكون امرا ثالثا يوجبهما جميعا وعلى التقديرين يلزم خلاف
المفروض وهو ظ مما ذكرنا في تحرير الدعوى وهذا القدر كاف
في ابطال هذا الشق الا انه لم يكتف بذلك وفصله بعض
تفصيل لمزيد تدقيق وتحقيق وهو ان علة وجوب وجود كل
اذا كانت هي الاخر فلا يخلوا ما ان يكون العلة ذات كل منهما
بشرط وجوب وجوده واياه اراد بقوله او في حد وجوب الوجود او
لا يكون كذلك بل يكون ذات كل من حيث هي مع قطع النظر
عن وجوب وجود او ذات احدهما من حيث هي والآخر بشرط
وجوب الوجود واياه اراد بقوله وذلك في حد امكان الوجود
وابطل الاول بانه يلزم تقدم وجوب وجود كل منهما على الآخر
وهو الدور واشار اليه بقوله فان كان وجوب الوجود لهذا
من هذا ذلك الى قوله فلا يحصل له وجوب وجود البتة و
معنى قوله بل من الذي يكون منه هو ان وجوب وجود هذا
من ذلك باعتبار وجوب وجوده او من وجوب وجوده الذي
يكون بهذا الاعتبار او وجوب وجوده من هذا باعتبار وجوب
وجوده او من وجوب وجود هذا اذا الحمل قوله ليس من نفسه

على معناه الثاني فالمعنى بل وجوب وجود ذلك من وجوب وجود
هذا الذي يكون وجوب هذا من وجوب وجود ذلك وابطل الثاني
بوجهين الاول انه يلزم ان يكون ذات كل منهما او احدهما من حيث
هي علة للاخر باعتبار وجوب وجوده فيلزم ان يكونا غير متكافيين
بل علة بالذات ومعلولا بالذات هذا خلف واليه اشار بقوله
وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد الامكان
اه والغرض من قوله وليس له حد الامكان اه الاشارة الى عدم
لزوم الدور على هذا الشق حتى يظهر فايدة الترديد والتفصيل وحاصله
ان الدور انما يلزم لو كان ذات احدهما من حيث هي علة للاخر باعتبار
وجوب وجوده وكان الآخر ايضا بهذا الاعتبار علة لذات صاحبه
من حيث هي وليس كذلك لان ذات احدهما من حيث هي علة للاخر
بالاعتبار المذكور من غير عكس وهذا معنى قوله فيكون العلة لهذا
امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علته هذا وقوله
اعني هو علة علة بالذات ومعلول بالذات تفسير للغير لا للمتكافيين
والثاني انه يلزم جواز انفكاك احدهما عن الآخر كما ينبه بقوله ثم يعرض
شيء اخراه فيلزم انتفاء التكافؤ من هذه الجهة ايضا هذا خلف
ولا يخفى انه يمكن بالوجه الاول من هذين الوجهين ابطال
الشق الاول ايضا كما يمكن ابطال الشق بمثل ما تقرر في اثبات
عينية الوجود للواجب كما ذكرنا ولعله لم يتعرض للظهور

والمعنى

والنفس في اثبات كل شق بدليل اخر وبما قطرنا يظهر دفع
ايرادات مثل ان يقال ان اراد وجوب الوجود لهذا من ذلك
مجرد اللزوم فمسلم لكن لا يلزم شئ مما ذكر في ابطال الشقين
وهو ظاهر وهو ظاهر وان اراد العلية فممنوعة وهل الكلام
الا فيها وان يقال نفي كونه من ثالث سابق بينا في ما ذكره بقوله
او يكون هناك سبب خارج اخر توجبهما جميعا وان يقال
نفي شق اخر وهو ان يكون وجوب وجود احدهما من ذات الاخر
من حيث هي ووجوب وجود الاخر من الاول بشرط وجوب
وجوده وغير ذلك ووجه اندفاع الجميع ظاهر بعد الاحاطة
بما ذكرنا فلا تغفل قوله فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود
اه اى ثبت ان التكافؤ بينهما مع عدم التعلق بعلة خارجة
منتف وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء الجزء الاول وهو التكافؤ
وذلك بان يكون احدهما علة بالذات والاخر معلولا واليه اشار
بقوله بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او بانتفاء
الجزء الثاني وهو عدم التعلق بعلة خارجة فيكون هنا سبب خارج
اخر يوجبهما كما قال او يكون هناك اه على التقديرين يلزم خلاف
المفروض كما عرفت من تحرير الدعوى وبما ذكرنا يندفع احتمال
وهو ان النفي في قوله ليس يمكن ان يكونا اه اما متعلق بالقيد وهو
حال عدم التعلق مع بقاء ذات المقيد وهو التكافؤ او

راجع الى ذات المقيد وعلى الاول لا يصح قوله بل يجب ان يكون
احدهما هو الاول بالذات اذ لا تكافؤ اصلا وعلى الثاني
لا يصح قوله او يكون هناك اه اذ يلزم استثناءهما بالخارج
حال عدمه وهو بط وقوله ما بايجاب العلاقة بينهما او بوجب
العلاقه بايجابهما اشارة الى ان موجب العلاقة بينهما وموجبهما
امر واحد غايته انه يوجب العلاقة اولا وبايجاب العلاقة
يوجبهما فيكون ايجابه للعلاقة بالذات ولهما بالعرض او يوجبهما
اولا وبايجابهما يوجب العلاقة بينهما فيكون ايجابه بالذات
وللعلاقة بالعرض قوله والمضافان ليس احدهما واجبا لاخر
اه لما اثبت ان المتكافيين في لزوم الوجود يجب ان يكون
لهما علة خارجة يوجبهما جميعا وان لم يكونا مضافين اراد ان
يبين ان المضافين ايضا وهما ما لا يعقل ماهية كل منهما الا
بالقياس الى الاخر يجب ان يكونا من هذا القبيل فالعلة الموجبة
لهما هو العلة التي جمعها مع ماديتهما ان كان معروضهما مادة
كالاستعداد والمستعد له او مع موضوعيهما ان كان
معروضين المضافين موضوعا كالابوة والبنوة او
مع موصوفيهما ان كان المعروض موصوفا لا مادة ولا موضوعا
كما اذا لم يكن موجودا في الخارج كالتقدم والتاخر
العارضين لاجزاء الزمان والحاصل انه لا يكفي في وجود

هما العلة القابلة وحدها بل لابد معها من علة فاعلة خارجة
عنهما جمعها وبين ذلك بوجهين الاول ان المضافين المفروضين
ان كان ماهية كل منهما وحصمله ان يكون مع الاخر اى
يكون ماهية لا يعقل الا بالقياس الى الاخر كان عرضا
اذا كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل دائما بشئ الى شئ فوجوده
بذاته غير واجب فيصير ممكنا فلابد له من علة فاعلية اذ تحقق
الفاعل فى كل معلول ضرورى وعلته ليست مكافيه
فى الوجود والا لم يكن مكافيا بل امرا خارجا عنهما وهذا الامر
علة للعلاقة بينهما ايضا من دون مدخلية شئ منهما الما
مر فيكون ذلك الامر هو الذى جمعهما وهو المط وان كان
ماهية كل منهما سوى تلك المعيه بل تلك المعيه يكون
عارضة لاحقة اياهما فيكون لا تكافؤ بينهما الا بالعرض
المفارق او اللازم وهذا غير ما نحن فيه اذ كلامنا فى
المضافين المتكافيين بالذات وندعى انهما مستندان
الى ثالث يجمعها ويكون للذى بالعرض اى لما يعرض لهما
من المضافين علة لما مر آنفا وليست مكافية بل امر اخر
فيكونان من حيث التكافؤ معلولين وهو المط والى هذا
الوجه اشار بقوله وذلك لانه الى قوله لاحقة له والثانى
ان المضافين لا يجوز ان يكون احدهما علة للاخر من حيث

هما متكافيان واما من حيث حقيقتها الخاصتين فقد يكون
احدهما احدهما علة للاخر كما في الاب والابن فان حقيقة
الاب كزيد علة لذات الابن وحقيقته كعمرو وان لم يكن
شيء من الاب من حيث هو اب والابن من حيث هو
ابن علة للاخر اصلا لكنهما بتلك الحيثية ليسا بمتكافيين
فالتكافوء من جهة اخرى وقد لا يكون احدهما علة للاخر
كما في الاخ فان ذات شيء منهما ليست علة للاخر كما
ليس مفهوم شيء منهما من حيث هو ايضا وعلى التقديرين
ليس المضافان بتلك الحيثية متكافيين بالذات بل
باعتبار العرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه
كما مر في الوجه الاول واليه اشار بقوله وايضا
فان الوجود الذي يخصه اه وقد ظهر مما ذكرنا ان
قوله فيكون لا متكافوء الا بالعرض المباين الى آخر
الفصل متعلق بكلا الوجهين او متعلق بالثاني
ومثله مطوي في الاول لظهوره بالمقايسه الى الثاني
هذا اذا كان قوله وايضا اشارة الى وجه اخر كما
اشرنا اليه والاظهر انه من تتمة الوجه الاول اذ لا
يظهر على التقدير الاول فرق يعتد به بين الوجهين وح
معنى قوله وايضا انه على الشق الثاني وهو ان لا يكون

حقيقة

٥٩

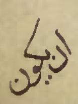
حقيقة كل من المضافين ان يكون مع الاخر كما كان المعية
طاهرية على وجوده الخاص ليس عن مكافيه من حيث هو
تكافيه على الاخر كك لتقدم احدهما من هذه الحيثية ح
على الوجود الذي يخص الاخر وحقيقة ولاشك في تقدم
الاخر من حيث وجوده الخاص عليه من حيث هو مكاف
فيلزم ما ذكره وعلى هذا التوجيه لا حاجة الى ارتكاب
ما ذكرنا من تكلف مستغنى عنه وانما قال ان كان معلولا
اذ قد يكون ذات احد المضافين وحقيقته واجب الوجود
كالعلة العارضة للواجب ويكون صاحبه ايضا علة
للعلاقة انه كما كان صاحب ذلك علة لوجود ذلك
يكون علة للعلاقة ايضا وقيد بالوهمية اذ لا علاقة
بين ذاتيهما وحقيقهما بالحقيقة بل بين ما يعرض لهما من الاضافة
فتحققها بينهما انما هو بمجرد الوهم وقوله واما ان يكونا متكافيين
اه عطف على قوله اما ان يكون وجود ذلك اه فكانه قال
اما ان يكونا متكافيين من جملة ما يكون الامران احدهما
علة للاخر من حيث ذاته وحقيقته لا من حيث التكافو
فلا يكونان بهذا الاعتبار متكافيين بل علة ومعلولا و
اما ان يكونا متكافيين من جملة ما يكون الامران ليس
احدهما علة للاخر من حيث ذاته وحقيقته ايضا و

قوله والعلاقة لازمة من قبيل الاكتفاء اى لازمة او مفارقة
بقرينة ما بعده او المراد باللزوم مجرد العروض هذا ما سنح فى
حل هذا المقام فاحفظه فانه ينفعك فى دفع كثير من الشكوك
والاوهام قوله فان كان لا يخالف فى المعنى الذى لذاته
بالذات الى اه ينبغى لنا ان نشير اولا الى حل ما يحتاج اليه
فى هذا الكلام ثم نقرر حاصل المرام ونبين ما فيه النقض و
الابرام فنقول قوله بالذات متعلق بقوله لا يخالف
اى ان كان كل واحد من الواجبين لا يخالف الاخر بنفس
حقيقته وذاته ويخالفه بانه ليس هو الاخر اى يخالفه بالتشخص
وقوله وهذا خلاف لا محالة اى يخالفه بان هذا خلاف
ذاك بحذف المضاف اليه وعوض بالتنوين وقوله لا محالة
متعلق بقوله يخالفه اى هذه المخالفة ضرورية والا لما كان
بينهما فرق وامتياز اصلا ويحتمل ان يكون المعنى وهذا
اى كون كل منهما ليس هو الاخر خلاف ومخالفة لا محالة
اذ المخالفة اذ المخالفة اما بالذات او بالتشخص وقوله
فيخالفه فى غير المعنى جواب الشرط وحاصل الدليل ان يقال
اذا كان المعنى الذى فيهما غير مختلف وكان المقارن له
فى كل منهما غير المقارن فى الاخر كان كل منهما يخالف الاخر
فى غير المعنى لكن المقدم حق فالتالى مثله اما الملازمة

فظاهر

فظاهره واما حقية المقدم فلقوله لان المعنى الذى فيهما اه
وقوله مختلف طرلان وقوله وقد قارنه اه جملة حاليه
من ضمير مختلف والمراد بمقارنة شىء صارية هذا هذا
وذلك ذاك مقارنة مابه التشخص والتعين من العوارض
المشخصة وبمقارنة نفس ان هذا هذا او نفس او ذلك ذاك
مقارنة التشخص والتعين بنفسه اى مقارنة هذية هذا
وذاكية ذاك على تاويل المصدر لمكان ان المفتوحة وقوله
او قارنه نفس ان هذا معناه نفس ان هذا هذا على حذف خبر ان
وفى بعض النسخ نفس انه هذا وحينئذ لا حاجة الى ارتكاب
حذف وقوله فى هذا متعلق بالمقارنة اى قارنه ماذكر من
المقارن فى هذا الشخص ولم يقارنه هذا المقارن فى الشخص
الاخر بل مابه صار ذلك ذاك اه ولعله انما ردد ليتناول مذهبى
من قال بان التشخص امر زايد على الماهيه النوعية لنسبته الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا
من الجنس والفصل والتشخص ومن قال ان الماهية النوعية
انما يتشخص بنحو الوجود بل التشخصه عين نحو وجوده الخاص
به فالوجود والتشخص متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كما نص عليه الفارابى وغيره ثم تلك الحقيقة النوعية ان كانت
مادية ينتشر فى الافراد بحسب ما يقتضيه خصص المادة

من الاعراض فتلك الاعراض تسمى مشخصات لا بمعنى انها مشخصات
حقيقة اذ المشخص حقيقة هو الفاعل كما حقق في موضعه بل بمعنى انها
عنوان التشخص وعلامته فمقارنه التشخص اشارة الى المذهب الاول
ومقارنه ما به التشخص اشارة الى المذهب الثاني والمراد باللواحق
الغير الذاتية التي غير داخله في الذات لا غير مستندة الى الذات وبقوله
اولوجوده بما هو ذلك الوجود الوجود الواجبي المشترك بين الواجبين
وقوله لا عن نفس ماهيه اى لا يعرض تلك العوارض عن نفس ماهيته
لما مر من لزوم اتفاق الكل منه وقوله كانت الذوات واحدة اولم
يكن اى اولم يكن الذات موجودة فان تلك العلة ان كانت علة
لمجرد التعدد لزم الامر الاول وان كانت مع ذلك علة للوجود ايض
لزم الامر الثاني قوله ولنفرض الان انه يخالفه في معنى اصلى بعدما
يوافقه في المعنى اى في المعنى وجوب الوجود كما هو المفروض وقوله
منصوب على التميز من نسبة التفرد اى تفرده وتمامه من
جهة نفسه وذاته وقوله وهو داخل عليه اى ذلك المعنى
الاصلى وارد على وجوب الوجود عارض له وقوله وقد منعنا
هذا وبينا فساده اى بما ذكرنا في الشق الاول حيث قلنا هذه
اللواحق فاما ان يعرض اه وحاصل الدليل ان الواجب لذاته
ان لم يكن واحدا كان كثيرا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلان هذا الكثير لا اقل من



ان يكون اثنين فلا يخلوا اما ان يكونا متفقاء الحقيقة اولا والكل
باطل فلان كل واحد منهما ح انما يكون مخالفا للاخر باموز خارجة
عارضة علة عروضها ان كانت نفس تلك الحقيقة المشتركة او
وجودها بما هو وجود لزم ان يكون لكل منهما ما للاخر فلا يكون
مخالفا له بها والمفروض خلافه وان كانت غير الحقيقة المشتركة
والوجود المشترك توقف ذات كل واحد منهما ووجوب وجوده
الخاص على غيره فلا يكون واجبا لذاته هذا خلف واما الثاني
فلان ما به يخالف احدهما الاخر ان كان شرطا لوجوب الوجود
كان لازما له مشتركا بين كل واحد فلا يتميز به والمفروض خلافه
وان لم يكن شرطا مقرر وجوب وجوده دونه ثم يرد عليه هذا
الامر ويعرض له ويضاف اليه فيكون حكمه حكم القسم الاول
وقد بينا فساده فيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بما به يخالف
احدهما الاخر احد الامرين اللذين بهما يخالف كل منهما عين
الاخر لا بعينه فنختار انه شرط الوجوب الوجود ولا نم ان التميز
وقع باحدهما لا بعينه بل التميز انما وقع لكل واحد منهما بعينه و
هو ظاهر وان اريد واحد منهما بعينه فنختار انه ليس لشرط الوجوب
الوجود فلا نم جريان ما ذكر في الشق الاول في ابطاله اذ لو كان علة
عروض الحقيقة المعينة المختصة نفس تلك الحقيقة لم يلزم ما لزم
على الاول كما لا يخفى واما ثانيا فلانا نختار انه ليس لشرط الوجوب

الوجود بان يكون عين وجوب الوجود و نفسه فلا يلزم
تقرر وجوب الوجود دونه ويمكن ان يقرر الشق الثانی من
الدليل بحيث يندفع عنه البحثان بان يقال قد ثبت فی
محله ان وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود وهذا
الدليل مبنی عليه فنقول اذا كان الواجبان مختلفان بالحقيقة
فتلك الحقيقة المعينة المخالفة للحقيقة الاخرى ان كانت
شرطا لوجوب الوجود او كانت نفس وجوب الوجود اتفق الكل
فيها فلم يكن مخالفة بها والمفروض خلافه وان لم يكن شرطا يقرر
وجوب الوجود دونها ثم يرد عليه تلك الحقيقة ويعرض ويضاف
اليه فلم يكن ما فرض حقيقة احد الواجبين حقيقة له لما مر انفا
ان حقيقته يجب ان يكون عين وجوب الوجود وهو متقرر
ثابت دون هذا الامر المفروض فلم يكن حقيقة بل امرا عارضا
لها مضافا اليها وكان الواجبان متفقين فی الحقيقة التی هی
نفس وجوب الوجود متغايرين بما يعرض لهما ويضاف اليهما
وهو ما فرض حقيقة لكل منهما فيرجع الی القسم الاول بعينه
فيبطل بما ذكر فی ابطاله ولا يخفی انه بهذا التقرير وان اندفع
البحثان لكن يرد عليه ايراد قوی استصعبوا حله وهو
منسوب الی ابن كمونه وهو ان معنی قولهم الوجوب الوجود
عين حقيقة الواجب هو ان حقيقته عين الوجود الخاص

والوجود

والوجود الخاص القايمين بذاتهما بمعنى ان مصداق حمل مفهوم
الواجب المطلق والموجود المطلق عليه ذاته بذاته مع قطع
النظر عن غيره مطلقا كما مر اليه اشارة وليس المراد ان الوجوب
والوجود المطلقين عين حقيقته بل هما امران عارضان
له عندهم فى الذهن فحينئذ نقول يجوز ان يكون فى الوجود
واجبان حقيقة كل منهما عين وجوبه ووجوده الخاص
به ومطلق الوجوب او الوجوب يكون عرضيا لكل منهما
لابد لنفيه من دليل فقوله فى الدليل تلك الحقيقة المعينة
اما شرط الوجوب الوجود او نفسه واما ليس لشرط ان اريد
بوجوب الوجود الوجوب الخاص فنختار انها شرط او نفسه
ونمنع قوله اتفق الكل فيها وهو ظاهر وان اريد الوجود المطلق
فنختار انها ليست بشرط ونمنع لزوم عدم كون ما فرض حقيقة
حقيقة يجوز ان يكون عين الوجوب الخاص ومغاير الوجوب
المطلق بان يكون الواجبان كل منهما ممتازا عن الاخر
بذاته وحقيقته التى هى عين وجوبه الخاص به ويكون مطلق
الوجوب عرضيا لهما مشتركا بينهما فيكون مختلفين فى الحقيقة
مشتركين فى امر عرضى فلم يلزم رجوع الشق الثانى الى الاول
حتى يبطل بابطاله فان قيل يمكن دفعه بما ذكره الشيخ
فى الشفاء من ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود و

الاختلاف فی مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهیات یختلف
بحسب اختلاف اضافته الیهما واما محض الوجود فهو فی
نفسه لا اختلاف فیه حقیقة قلنا کون الوجود لا یختلف
الا باختلاف الماهیات المضاف هو الیها غیر ظ اذ لا ینقبض
العقل عن تجویز موجودین کل واحد منهما ممتازا عن الآخر
بحقیقته الشخصیة التی هی عین الوجود القایم بذاته ولم یکونا
مشترکین فی ذاتی اصلا کما ذکرنا وکان ان للوجود فردا واحدا
یتحصل بنفسه من دون الاضافة الی ماهیة مغایرة له فلم
لا یجوز ان یکون له افراد کل منهما یتحصل بذاته من غیر ان یکون
هناك ماهیة مضافة الیها علی تقدیر التسلیم کان هذا
دلیلا آخر مستقلا ولیس منه دفع الایراد من الدلیل المذکور
وهذا الایراد وارد علی اکثر الدلایل الموردة للتوحید کما
سیظهر ولم یجد فی کلام القوم ما یغنی بدفعه وسیاتی منا
بعد الفراغ عن تقریر الدلایل المذکورة ما یروی العلیل
ویشفی العلیل ان کنت ذا فطنة صحیحة وفطرة سلیمة فانتظر
قوله هو ان انقسام معنی وجوب الوجود فی الکثرة اه
دلیل آخر علی توحید الواجب موافق الدلیل الاول فی احد
شقی التردید الذی فیه ومخالف له فی الشق الآخر تقریره
علی طریق الاختصار ان یقال الواجب لذاته ان انقسم

فانقسام

113

فانقسامه اما على سبيل انقسام الجنس الى انواعه او على
سبيل انقسام النوع الى اشخاصه والكل باطل اما الاول
فلوجهين احدهما ان فصل الشئ يجب ان يحصل وجوده
لا مفهومه وحقيقته ففصل الواجب لذاته ان كان يحصل
وجوب وجوده الذى هو غير خارج عن الوجود بل هو يوكد الوجود
كان محصلا لمفهومه وحقيقته وقد بينا فساده وثانيهما انه
يلزم ان يتوقف وجوب وجوده على غيره فلا يكون واجبا لذاته
والمفروض خلافه واما الثانى فلما مر فى الشق الاول من الدليل
الاول من ان انقسامه ان كان انقساما نوعيا لزم ان لا ينقسم
بالعوارض ان كان وجوب الوجود علة لهما او يتوقف ذات
كل واحد على غيره فلا يكون واجبا لذاته هذا خلف فان قيل
ههنا احتمال آخر وهو ان يكون انقسام وجوب الوجود انقسام
المعنى الجنسى بالخواص لا بالفصول وبالتشخصات قلنا قد اشار
اليه بقوله معنى جنسيا ينقسم بفصول واعراض ولم يذكره
اذ اختلاف الجنس بالخواص يستلزم لاختلافه بالفصول
ايضا ضرورة امتناع تحقق الجنس بدون الفصل وهذا الاحتمال
راجع الى الشق الاول ولهذا لم يذكر الشيخ دليلا على ابطاله
فاشار به الى انه يرجع الى الاول فيبطل بما ذكر فى ابطاله او الى
انه يجرى مثل ما ذكره فى ابطال الاول فى ابطال هذا

الاحتمال كما لا يخفى على الفطن فان قيل بقى شق آخر وهو ان يكون
انقسام وجوب الوجود من قبيل انقسام العرض العام الى
الانواع المندرجة تحته قلنا هذا الدليل ايض مبنى على عدم
عروض وجوب الوجود لما تحته كما حقق فى موضعه وبعد ذلك
انحصر الاحتمال فى الشقين المذكورين لكن يظهر ح ورود
ما اوردنا على الدليل الاول وهو شبهة ابن كمونة من ان
الثابت بالدليل عدم عروض الوجوب الخاص للواجب لا الوجوب
المطلق فلم لا يجوز ان يكون انقسام الوجوب المطلق
من قبيل انقسام العرض العام الى افراده المتخالفة بالحقيقة
التى هى عين وجوبه الخاص لا بد لنفيه من دليل قوله ويكون
الغرض راجعا الى ما اوردناها اى ما التزم لرجع الى ما ذكره
فى الشق الثانى من الدليل الاول حيث قال ذلك المعنى اما
ان يكون شرطا فى وجوب الوجود اولم يكن اه وقوله اما ان
يكون واجبا خبر يكون قوله واجبا واسمه هو قوله اما ان
يكون عين تلك الصفة اه بتاويل المصدر واسم يكون
فى هذا القول عين تلك الصفة الموجودة من قبيل وضع
المظهر موضع المضمر وخبره قوله لهذا الموصوف ان يكون
كون تلك الصفة لهذا الموصوف واجبا فى هذه الصفة
وح يوافق هذا الشق الشق الاخر حيث قال واما ان يكون

وجودها له ممكنا فى انتساب الوجوب والامكان الى شئ
واحد ويحتمل ان يكون اسم يكون الثانى ضميرا راجعا الى صفة
وجوب الوجود وخبره قوله عين تلك الصفة اه اى يكون
كون صفة وجوب الوجود عين تلك الصفة المخصوصة وهى
الحصة منها واجبا فى هذه الصفة والمراد وجوب تلك
الصفة لهذا الموصوف المخصوص لكنه ذكر وجوب كونها
عين حصة منها وهى التى يكون لهذا الموصوف واراد ماذكرنا
تنبيها على استلزام احدهما للآخر قوله واما ان يكون وجودها
له ممكنا غير واجب الظ ان المراد امكان وجود تلك الصفة
اعنى وجوب الوجود لهذا الموصوف بالنظر الى الموصوف
وح فوجه قوله فيجوز ان يكون هذا الشئ غير واجب الوجود
بذاته وهو ظاهر انه اذا امكن ثبوت وجوب الوجود لشئ
بالنظر اليه امكن زواله عنه نظرا الى الذات واذا امكن زوال
وجوب الوجود امكن زوال ذلك الشئ الواجب الضرورة
فلم يكن واجبا لذاته هذا خلف لكن يرد عليه ان هذا الشق
ح غير مقابل للشق الاول اذ الشق الاول هو وجوب كون
وجوب الوجود صفة لهذا الموصوف العين بالنظر الى
تلك الصفة كما هو صريح قوله واجبا فى هذه الصفة اه اذ
ح يلزم ماذكره من المحذور من امتناع وجودها لغير هذا

الموصوف و وجوب وجودها له وحدة وامكان شى بالنظر
الى شى لا ينافى وجوبه بالنظر الى آخر فيجوز ان يكون الحق
شقا ثالثا وهو ان يكون تلك الصفة واجبة بالنظر
الى هذا الموصوف ممكنة بالنظر الى نفسها وح لا يلزم شى
من محذور شقى الترديد فالوجه ان يراد بامكان وجود صفة
الوجوب للموصوف امكانها بالنظر الى نفس الصفة بقرينة
ماسبق فى الشق الاول ويكون وجه قوله فيجوز ان يكون
اه هو ان ثبوت تلك الصفة لهذا الموصوف اذا كان
ممكنا وان كان بالنظر الى الصفة وجب ان يكون له علة
فعلته اما تلك الصفة وهو باطل والا لكان واجبا بالنظر
اليها فيرجع الى الشق الاول ولزم مالزم او غيرها فيلزم
احتياج الواجب لذاته فى وجوب وجوده الى
الغير فلم يكن واجبا الذاته هذا خلف وفيه انه يجوز ان يكون
علته هى هذا الموصوف المعين فلم يلزم احتياج الواجب
الى غير ذاته الا ان يقال الدليل مبنى على عينية وجوب
الوجود للواجب فلو كان ذات الواجب علة لوجوبه
لزم عليته لنفسه وهو محال بظهر وروده شبهة ابن كمونة
وهو ان الثابت بالدليل عينية الوجوب الخاص لا المطلق
فيجوز ان يكون هذا الموصوف الذى هو عين وجوبه

الخامس

الخاص علة لوجوبه المطلق من غير محذور وهذا اذا كان الترديد فى
الوجوب المطلق وان ردد فى الوجوب الخاص اخترنا الشق الاول
ونلتزم امتناع وجوده لغيره هذا الموصوف ووجوب وجوده
له وحده ونقول لا يلزم من ذلك توحيد الواجب كما لا يخفى
قوله فان قال قائل ان وجوده صفة اه يمكن ان يكون بناء هذا
السؤال على احد وجوه ثلثة الاول على ذهول السائل عن ان الشق
الاول من الترديد فى الدليل هو وجوب كون وجوب الوجود صفة
لهذا الموصوف المعين بالنظر الى الصفة وتوهم ان هذا الوجوب
انما هو بالنظر الى الموصوف فاعترض بان كونه صفة للاخر لا
يبطل وجوب كونه صفة لهذا الموصوف لجواز ان يكون صفة
واحدة واجبة بالنظر الى موصوفين فان لازم الشئ يجوز
ان يكون اعم منه كالزوجية بالنظر الى الاربعة فيجاب بان
الكلام فى تعيين وجوب الوجود صفة لهذا الموصوف اى
فى تقتضائه صفة له بخصوصه مع قطع النظر عما عداه و
محصله ان كلامنا فى هذا الشق فى الوجوب بالنظر الى الصفة
وح فوجوب الوجود محال الا ان يكون صفة للاخر وذلك
لانه لو كان صفة للاخر فذلك الوصف ح ان يكون بعينه
هو الاول بل مثاله واجبا فيه ما يجب فى الاول وهو كونه صفة
للمعنى الاول وهو محال لا مثلا اذا اقتضى وجوب الوجود

ان يكون صفة للالف لا يجوز ان يكون صفة لغيره كالباء والا
لزم في هذه الصفة اعني صفة الباء ان يكون صفة للالف لان
كونه وصفا له بمقتضى ذات وجوب الوجود وملخصه لزوم
كون هذا الشخص غير نفسه وهو محال بديهة فقوله بل مثلها
اي مثل الصفة الاولى لا عينها صفة للاخر وهذا المثل
بحيث ما يجب في تلك الصفة الاولى بعينها من كونه صفة
لمعين فرضنا اقتضاء وجوب الوجود اياه وهو محال والثاني
ان يكون بناؤه على توهم جواز ان يكون وجوب الوجود واجبا
بالنظر اليه ان يكون صفة لهذا وذاك معا ولهذا حكم بان كونه
صفة للاخر لا يبطل وجوب كونه لهذا ومحصله انه لم لا يجوز
ان يقتضي وجوب الوجود ان يكون صفة لهذا وذاك معا فيجاب
بما محصله انه يلزم ح احد الامرين اما تخلف مقتضى الذات
عنها او كون هذا الشخص عين ذاك لان ذاك ان لم يكن عين هذا
فقد المقتضى في ضمنه بدون المقتضى اعني هذا وهو الامر الاول
وان كان عينه لزم الامر الثاني والثالث ان يكون بناؤه على
توهم ان الكلام في الشق الاول كان وجوب كون وجوب الوجود
صفة لاحد الموصوفين مطلقا سواء كان بعينه او لا بعينه فاعترض
بانه اذا كان صفة لاحدهما لا بعينه فكونه صفة للاخر لا يبطل
وجوب كونه صفة له ومحصله انه لم لا يجوز ان يقتضي

وجوب

وجوب الوجود كونه لاحدهما بعينه فيجاب بان كلامنا فى هذا
الشق كان فى وجوب ان يكون وجوب الوجود صفة لاحدهما
بعينه من غير التفات الى الاخر وهو باطل كما قرره و
اما وجوب كونه صفة لاحدهما الا بعينه فهو داخل فى الشق
الثانى باطل بما ذكرنا من لزوم احتياج الواجب فى وجوب
وجوده الى غيره فانه اذا لم يكن كونه صفة لها بخصوصه مقتضى
وجوب الوجود وكذا كونه صفة لذاك كان هناك ما يجب
به كل من الخصوصيتين وقد عرفت فى هذا الشق من الكلام
فتذكر قوله وبعبارة اخرى نقول اه لا يخفى بعد ما سبق ما
فى هذه العبارة ايضا من الكلام فانه ان رود فى الواجب
بالوجوب الخاص اخترنا الشق الاول ولا محذور اذ اللازم منه
توحيد الواجب بالوجوب الخاص لا الواجب بالوجوب
المطلق وان رود فى الواجب بالوجوب المطلق اخترنا الشق
الثانى ونقول بسبب المقارنة ليس كونه واجبا بالوجوب المطلق
ولا امرا منفصلا عن الواجب بل كونه واجبا بالوجوب الخاص
وهو عين ذاته فلا يلزم احتياجه الى غيره اصلا وقد علم من
تضاعيف الكلام ورود تلك الشبهة المنسوبة الى ابن كمونه
على كل واحد من هذه البراهين ولعمرك ان هذا المطلب
مطلب عظيم الشان واضح البرهان لا ينبغى الاهمال فيه

والتهاون عليه اذ هو العمده فی القواعد وعليه مبنی ساير
العقايد ونحن بحمد الله تعالی وفقنا لدفع تلك الشبهة
واتمام هذه البراهين بوجه وجيه تقصم به ظهور المشركين
والشياطين فنقول وبالله التوفيق ان المعنی المستعمل فيه
لفظ الوجود كما اشرنا اليه فيما سبق اثنان احدهما المعنی الانتزاعی
المتصور بالبديهة الذی هو بمعنی الكون المصدری
ويعبر عنه بالفارسية ببودن ويسمی بالوجود الاثباتی كما
مر فی كلام الشيخ وثانيهما ما هو منشاء لانتزاع هذا
المعنی ومبداؤه وهو عين حقيقة واجب الوجود ويسمی
بالوجود الحقيقی ويعبر عنه بالوجود الخاص والدليل علی
تحقق هذا المعنی هو ما تقرر عندهم من عينية الوجود
للواجب بمعنی ان موجوديته بذاته لا بامر زايد علی ذاته
كما برهن عليه فی موضعه مفصلا وكما ان المعنی
الاول معنی متصور بالبديهة واحد مشترك بين جميع
الموجودات فذلك المعنی الثانی ايضا لكن ليس شیء
من بديهته ووحدته نحو بديهة المعنی الاول ووحدته
كما ستعرف بل نقول غرض الحكماء بالذات من غير ذكر
تلك الاحكام انما هو اثباتها فی المعنی الثانی ليصير مقدمة
فی اثبات التوحيد فلو اثبت شیء منها فی المعنی الاول

فالغرض

فبالغرض ويتبعه هذا المعنى ثم معنى بديهة تصور المعنى
الاول ووحدته واثباتهما كلاهما ظاهران فلا حاجة الى
الدليل الا على سبيل التنبيه واما بديهة تصور المعنى الثانى
فلانه متصور بعنوان المعنى الاول وهو وجه من وجوهه
متصور بالبديهة فهذا المعنى ايضا متصور بالبديهة لكن
بوجه ما من الوجوه وهو المعنى الاول واما وحدته واشتراكه
بين جميع الموجودات فبيانه ان الدلايل الثلثه المشهورة
المذكورة فى الكتب المتداولة واثبات هذا المطلب دالة
على ان الوجود الذى به موجودية جميع الموجودات معنى
واحد مشترك بينها وبالجملة على موجودية جميع الموجودات
بمعنى واحد وقد عرفت ان البرهان يدل على عينية
الوجود للواجب بمعنى ان موجوديته بذاته لا بامر زايد
على ذاته كما لا يخفى على الناظر فيها فوجب ان يكون موجودية
جميع الموجودات بوجود هو عين ذات الواجب ليكون
موجودية جميعا بمعنى واحد اذ موجودية الواجب تعالى
انما هو بهذا المعنى كما هو مقتضى البرهان فلو كان
موجودية لشىء من الموجودات بمعنى آخر لما كان موجودية
جميعها بمعنى واحد وقد ثبت انه كذلك فظهر ان الوجود
الذى هو عين ذاته تعالى مشترك بين جميع الموجودات و

موجودیة جمیعا به فاشتراکها امابمعنی قیامه بها او صحة
انتزاعه عنها علی نحو اشتراک المعنی الاثباتی وهو باطل
والا لزم قیام الواجب بالممکنات وصحة انتزاعه عنه تعالی
عن ذلک علوا کبیرا وبمعنی عدم خلو شیء منها عنه وانقطاعه
عنها بل لکل مرتبط به منتسب الیه انتسابا لیس علی طریق
القیام وصحة الانتزاع وان لم نعرف کنه ذلک الانتساب
کما لا نعرف کنه ذاته تعالی فقد ثبت ان الوجود الحقیقی
الذی به جمیع الموجودات معنی واحد هو عین ذات
الواجب والموجودات کلها مرتبط منتسب الی حضرة
ذلک الوجود القائم بذاته والوجود الخاص والوجوب الخاص
والوجود المؤکد عبارات والمراد معنی واحد وهو هذا
المعنی الحقیقی الذی هو عین ذات الواجب اذا اتقنت
ماتلوناه علیک فقد بان لک انهدام بنیان الشبهة
المذکورة واضمحلالها بالکلیة فان مدارها کما سبق
علی تجویز احتمال واحد وهو ان یکون فی الوجود واجبان
کل منهما موجود وواجب بذاته ویکون الوجوب المطلق
والوجود المطلق عرضیان بالنسبة الیهما واذا ثبت
ان الوجود الذی به موجودیة جمیع الموجودات معنی
واحد لیس بخارج عن حقیقة واجب الوجود اندفع

هذا

هذا الاحتمال وثبت توحيد الواجب لكل واحد من
البراهين المذكورة فان الترديدات المذكورة في تلك
البراهين باسرها انما هي في ذلك المعنى الواحد ولهذا الاتعرض
في شيء منها لابطال كون المعنى خارجا عن حقيقتي الواجبين
عارضا لهما اذ هو مفروغ عنه بعد بيان عينيه الوجود
للواجب وبيان وحدته فهما من مقدمات هذا
المطلب ذكروهما علىحدة اعتناء بشان مباحثهما
مثلا نقول في البرهان الاول مختار ان المراد بالوجوب
الوجوب الخاص وهو ذلك المعنى الواحد قوله
فيختار ان الحقيقة المعينه شرط شرط فيه او نفسه وعمع
فيه وقوله اتفق الكل فيه قلنا المنع يندفع بما قررنا من ان
ذلك المعنى مشترك وواحد في الكل فيجب اشتراك تلك
الحقيقة ايضا وفي البرهان الثاني المراد انقسام الوجوب
الخاص الذي عين ذلك المعنى الواحد ولابد من انقسامه
على تقدير تعدد الواجب والا لم يكن معنى واحدا وهذا
المعنى لايجوز ان يكون انقسامه انقسام العرض العام
لما عرفت من امتناع خروجه عن حقيقة الواجب و
في الواجب الوجه الاختصاري المراد بالوجوب
الوجوب الخاص الذي هو المعنى المذكور قوله اخترنا

الشق الاول ونلتزم امتناع وجوده لغير هذا الموصوف قلنا لايمكن
هذا الالتزام لما حققنا من وجوب اشتراك هذا المعنى ووحدته
في الجميع وكذا في عبارته الاخرى يختار ان المراد الوجوب الخاص
ولايمكن اختيار الشق الاول اذ توحيد الواجب بالوجوب
الخاص مستلزم لتوحيد الواجب بالوجوب المطلق اذ
لو تعدد هذا مع وحدة ذاك تعدد ذلك المعنى الذي به
الموجودية فيهما وقد ثبت انه واحد في الجميع كما مر وبعد اجزاء هذه
البراهين وامثالها تحقق ان الوجود الذي به موجودية جميع
الموجودات معنى واحد جزئي حقيقي هو عين حقيقة واجب
الوجود ان كان الموجود المشتق الجعلي من ذلك الوجود الشامل
للواجب والممكن كليا بمعنى ما ارتبط الى ذلك الوجود وانتسب
اليه انتسابا حقيقيا او مجازيا وقد يطلق الموجود على معنيين
آخرين احدهما الموجود الذي هو بذاته ولذاته موجود ولهذا
قال الحكماء الموجود بالحقيقة هو الوجود وثانيهما المشتق من الوجود
المصدري بمعنى الثابت والمحقق وهذا هو ذوق المتالهين
من الحكماء والكاملين من الوفاء قوله فاذن واجب الوجود
اه نتيجة جميع ما تقدم من البراهين قوله واحد بالكلية خبر
بقوله واجب الوجود وقوله واحد بالعدد خبر بعد خبر وقوله
ليس في الموضعين بيان وتفسير لما بقى او وصف له او خبر آخر

عن قوله

عن قوله واجب الوجود وقوله بل معنى شرح اسمه اشارة الى
ان الانسان لايمكنه ان يدرك حقيقة الاول بذاته بل غاية ما
يمكنه ان يدرك لازما من لوازمه وهو وجوب الوجود اذ هو
اخص لوازمه وقوله ووجوده غير مشترك فيه اى وجوده
الواجبى قوله فقد تبين من ذلك اى من ذلك المذكور وهو
من الفصل الذى عنونه بابتداء القول فى واجب الوجود الى ههنا
وحاصل الكلام ان كل ممكن فهو دائما موجود بالقوة وبعبارة
اخرى فهو دائما ممكن الوجود والا لزم الانقلاب الذاتى
وهو محال وقد يكون الممكن موجودا بالفعل وبعبارة واجب
الوجود ومحال ان يكون الشئ موجودا بالقوة والفعل معا
وممكنا وواجبا معا باعتبار واحد فلاجرم يكون احدهما وهو
القوة والامكان باعتبار ذاته وبنفسه اذ هو بذاته كذلك
والاخر باعتبار غيره فكل ممكن محتاج فى ان يصير موجودا بالفعل
الى علة غيره تجعله كذلك ثم الموجود بالفعل من الممكن اوما
هو واجب الوجود بغيره اما ان يكون كذلك دائما اى فى جميع
الاوقات او فى بعض الاوقات دون بعض فالدوام ههنا
انما هو بحسب الاوقات وذلك لاينافى التقليل المستفاد
من قوله بما عرض له اذ هو بحسب افراد الممكن والقسم
الثانى هو المسمى بالحادث الزمانى وهو محتاج الى مادة

سابقة عليه يقوم بها امكان وجوده لما سيأتي من ان كل
حادث زماني فهو مسبوق بمادة ومدة والقسم الاول
وهو المسمى بالقديم كالعقول والافلاك والكواكب وغيرها
على رايهم وهو غير محتاج الى مادة يقوم به امكانه فان امكانه
وقوة وجوده قائمة بذاته وحقيقته فهو غير بسيطة الحقيقة
ايضا لان الذى له باعتبار ذاته وهو الامكان والقوة غير
الذى له باعتباره وهو الوجوب والفعلية وهو حاصل الهوية
منهما جميعا فى الوجود فيكون هوية مركبة منهما وهى المراد من الحقيقة
وهذا بخلاف واجب الوجود لذاته فانه بعرى عن ملابسة
ما بالقوة والامكان باعتبار ذاته مطلقا بل هو بذاته محض
الوجوب والوجود بالفعل فهو فرد بسيط وغيره زوج مركب
الهوية من القوه والفعل والامكان والوجوب فان قيل
الامكان والوجوب من الامور الاعتبارية كما حقق فى
موضعه فكيف يكون الموجود فى الخارج مركب الهوية منهما
قلنا المراد من الهوية هو الماهية المكتنفة بالعوارض فانها هوية
الشخص وهذيته وهى غير امر آخر مسمى بالتشخص عند غيره من
المتاخرين فتلك الاعراض خارجة عن حقيقة الشخص
وذاته وانما يكون دخولها فى هوية الشخص وهذيته فاللازم
دخول الامكان والوجوب فى هويته الشخص الممكن بمعنى

خلط

خلط تلك الهوية بهما وعدم التميز بينهما الا دخولهما فى حقيقة
الشخص ووجودهما فى الخارج فان قيل الامكان قسم
من رابع من الكيفيات الموجودة فى الخارج عندهم
مغاير بالذات للامكان الذاتى وما ذكرتموه يدل على
خلاف ذلك قلنا هذا ما زعمه المتاخرون اخذا بظاهر
عبارات القدماء وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه
خرط القتاد فان وجود كيفية فى النطفة مثلا مغايرة للكيفية
المزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة التى فيها مقربة لها
الى قبول الصور التى تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر
الاستعداد امر اعتبارى لكنه مغاير للامكان الذاتى
بوجه ما وعدم اياه كيفا لا يستلزم وجوده فى الخارج
فان القدماء يتسامحون لا يفرقون بين الموجود فى نفس
الامر والخارج كما فى العلم فتامل **قوله** والذب عن اول
الاوايل اى المنع والدفع من مبداء المبادى واولها الذى
ينتهى اليه كل شئ فى التحليل وهو انه لا واسطة بين الايجاب
والسلب فتستحيل ارتفاعهما فى الواقع و**قوله** فى المقدمات
الحقة اى فى بين تلك المقدمات فالمقدمات هى
المبادى ولذا عبر عنها بالمقدمات اى ما جعلت
جزء قياس او حجة ويحتمل ان يراد بالمقدمة ما من شانه

الفصل الثامن

ان يكون مقدمة فلا ينافي ان يكون مطلوبا وح لا يلزم
ان يكون مبادي بل المبادي انما يكون لها واعلم ان
بعض الناس وهم السوفسطائية ذهبوا الى ان الوجودات
كلها اوهام وخيالات فلا وجود لشيء من الاشياء اصلا
وح فلا يكون بينها تميز بوجه من الوجوه حتى لا يتميز ايجاب
الشيء لشيء عن سلبه عنه فيرتفع كلاهما كما يرتفع احدهما اذ
لا تميز عندهم بين واحد واحد فارتفاع واحد هو ارتفاع الا
نيين فيرتفع عندهم النقيضان فضلا عن الجواز بل لا يبعد
تصريحهم بذلك واما اجتماع النقيضين وان امكن ان يق
هو ايضا لازم من فرض وجود احدهما بالوجه المذكور الا انهم
لما انكروا وجود جميع الاشياء امكن انكارهم وجود احد
النقيضين حتى لا يلزم من وجوده الآخر فيلزم الاجتماع اللهم
الا ان يكونوا من قسم الغير المعاند وهو المتحير المسترشد فح عسى
ان يسلم ذلك والا لخرج عن الاسترشاد كما ستعرف
ثم تلك المقدمة من مبادي كل مطلوب اذ على تقدير
جواز ارتفاع النقيضين لما امكن اثبات مطلوب اصلا
فان في كل مطلوب لا بد بالآخرة من القول بان هذا الحكم
لو لم يكن حقا كان نقيضه حقا ومع جواز ذلك للخصم
ان يقول يجوز ان لا يكون هذا حقا ولا ذاك وقد عرفت



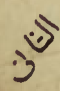
ان هذا العلم هو المتكفل لبيان مبادى ساير العلوم اذا كانت
نظرية او بديهية محوجة الى التنبيه وتلك المقدمة وان كانت
بديهية صرفة لكن لما خالفها هولاء المذكورين وهم من خصماء
الفلاسفة لزم على الفيلسوف الاول النظر فيها والذب عنها حتى
يصير ما هو مبداء المبادى فى العلوم كلها محفوظا مصونا عن
صدمات الشبه والاوهام وايضا هذه المقدمة عن عوارض
الموجود بما هو موجود كما سيذكره فلزم النظر فيها لهذا العلم فالشيخ
اراد ان ينظر فيها ويذهب عنها وضم اليها بيان الحق والصدق
تبعا لتلك المقدمة فانها اول المقدمات الحقة مع انهما ايضا
من عوارض الموجود بما هو موجود قوله اما الحق فيفهم منه الوجود
اه يعنى ان الحق يطلق على معان ثلثة الاول الموجود مطلقا سواء
كان دائما او غير دائم والثانى الموجود دائما والثالث حال القول
وهو اشارة الى القضية الملفوظة والعقد وهو اشارة المعقولة
وقوله الذى يدل صفة لكل واحد منهما ووجه هذه الدلالة
هو ما مر سابقا من ان اللفظ يدل على ما فى الذهن وما فى الذهن
يدل على ما فى الخارج ان الواقع وقوله على حال الشىء فى الخارج
ناظر الى ما سبق ايضا من ان مدلول القضية هو الصدق و
الكذب احتمال عقلى وقوله اذا كان مطابقا له بالكسر على صيغة
الفاعل اى اذا كان الخارج مطابقا للشىء ويحتمل انفتح على صيغة

المفعول اى اذا كان الشيء مطابقا للخارج ثم الحق بالمعنيين الاولين
قد يكون حقا بذاته وهو انما يكون الواجب بذاته دون غيره فلا محالة
يكون حقا دايما وقد يكون حقا بغيره وهو قد يكون حقا دائما وهو
القدماء من الممكنات وقد يكون حقا فى بعض الاوقات دون بعض
وهو المحدثات منها والجميع لما كان حقا بغيره لا بذاته كان باطلا
باعتبار نفسه وذاته الا كل شيء ما خلا الله باطل فقوله فيكون
الواجب الوجود اه ناظر الى هذين المعنيين واما الحق بالمعنى
الثالث فهو كالصادق اى هما مشتركان فى المورد وهو القول
والعقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان
مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول
ونسبة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة هذا لذاك
غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا الذاك قائمة بهذا ومطابقة
ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضروره
واما ثانيا فلان فاعل لنسبة اصله وهو مصدر فعله الثلاثى
الى احد الامرين متعلقا بالآخر صريحا ونسبة الى الامر الاخر متعلقا
بالاول ضمنا ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين
حال فالحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك
الحال هو كون القول مطابقا بالفتح للامر الواقع لانه اذا نسب
الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا

بالكسر

بالكسر اذ المنسوب اليه فى باب الفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع
مطابقا بالكسر كان القول مطابقا بالفتح لها فهو الحال الذى
عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وحال القول بحسب
نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول
مطابقا للواقع بالكسر لما مر من ان المنسوب اليه المفاعلة فاعل
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع
والى ما ذكرنا من الفرق اشار الشيخ بقوله الا انه صادق اه اى
الا ان ما هو كالصادق صادق باعتبار نسبته الى الامر الواقع
وحق باعتبار نسبة الامر الواقع اليه كما ذكرنا قالوا انما سمى
حال القول بالاعتبار الاول حقا لان اول ما يلاحظ فى
هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذى هو الحق نفسه وبالاعتبار
الثانى صدقا تميزا له عن اخته ولا يخفى ان هذا الكلام يدل
على نقل لفظ الحق من احد المعنيين الاولين الى المعنى الثالث
وليس بلازم بل يحتمل الاشتراك ايضا على انه محل نظر لان المطابقة
والمطابقية متضايفان يتعقلان معا ولا تقدم لاحدهما على
الاخر فى الملاحظة وان نظر الى ان المعروض هو الملحوظ اولا
كان اول ما يلاحظ هو القول لانه المعروض كما مر آنفا
دون الواقع ويمكن ان يقال مطابقية القول بالفتح
لا معنى لها سوى كون الواقع مطابقا له بالكسر اعتبر بالعرض

فى جانب المعقول على ما ذكر علماء العربيه فى مفعول مالم يسم
فاعله من ان معنى مضروبيه عمرو ليس الا ضاربيه زيد له
اعتبر وصفا لعمرو بالعرض ولهذا يصح جعلهم ذكر المفعول
من عداد الفاعل والمطابقيه بالفتح وصف للواقع
حقيقه وبالذات جعل وصفا للمعقول بالعرض على ان
الملحوظ اولا ينبغى ان يكون لما هو الفاعل ولذلك قالوا حق
الفاعل التقديم والفاعل فى هذا الاعتبار هو الواقع
فلا اشكال قوله واحق ذلك ما يكون كان صدقه
دائما اه يعنى ان الحق بالمعنى الثالث مقول بالتشكيك
بالاولويه والاولويه اما الاول فلان صدقه على ما كان
صدقه دايما من الاقاويل اولى من صدقه على ما كان
صدقه فى بعض الاوقات دون بعض ثم صدقه على
ما كان صدقه اوليا اليس لعلة من بين تلك الاقاويل
الصادقه دايما اولى من صدقه على ما كان صدقه لعلة
والمراد بالصدق هو التحقق لا الحمل والمطابقه فان
القضايا باسرها متساويه الاقدام فى دوام الصدق
بهذا المعنى حتى القضية الفعليه بل الممكنة ايضا وان
لم يكن دائمة التحقق والمراد بالعلة العلة العلمية وهى الواسطة
فى الاثبات التى يقارن لانه حين يقال لانه كذا وا ما



123

الثانی فلان صدقه علی ما هو مبدا المبادی الذی ینتهی الیه
کل شیء فی التحلیل اولی واقدم من صدقه علی ما بعده
وهذا المبدا وهو انه لا واسطة بین الایجاب والسلب
وهو مقول فی کل شیء سواء کان ذلک الشیء مطلوبا
یتبین بالمقدمات او مقدمة یتبین بها المطلوب وسواء
کان معقولا بالفعل کما اذا استدل علی مطلوب بقیاس
خلف بان یقال لو لم یصدق المط لصدق نقیضه
والتالی باطل وکذا المقدم اما الملازمة فلاستحالة ارتفاع
النقیضین واما بطلان التالی فکذا وکذا ومقولا بالقوة دفعا
لقول من سیقول لا یصدق الشیء بل اللازم عدم صدق
نقیضه ولا یلزم من عدم صدق نقیضه صدقه والنظر
فی هذا المبدا انما هو لهذا العلم فانه لیست من عوارض ذاتیه
الشیء الا الموجود بما هو موجود الذی هو موضوع لهذا العلم
لعمومه کل شیء موجود مع انه لا شیء اعم من الموجود
فکل موجود معروض لهذا العارض عنی انه لا واسطة
بین وجوده وعدمه او انه لا واسطة بین ایجاب
شیء له وبین سلبه عنه سواء کان وجودا او غیره
فیجب علی الفیلسوف الاول النظر فیه والذب عنه
قوله والسوفسطائی اذا انکر هذا اه یرید ان السوفسطائیه

اقترقوا اولا الى فرقتين مفهم من انكر هذا المبدا، بلسانه معاندا من
غير ان يعرض له شبهه يستند بها ومنهم من عرض له شبهه فى
اشياء فسو عليه عنده فيها اى على السوفسطائى عند عروض
تلك الشبهه فى تلك الاشياء طرفا النقيضين الايجاب و
والسلب لغلط جرى عليه مثل عدم حصول حال التناقض
وشرايطه له من عرض له تلك الشبهه اه فاما ان يحصل
له حزم بفساد طرفى النقيضين ولا يحتمل عنده غيره لسبب
عروض تلك الشبهه او يوجب تلك الشبهه له حيره
فى ذلك من غير جزم فيطلب الرشاد ومن كان من الفرقتين
الاولين يعبر عنه بالمعاند ومن كان من الفرقة الثالثة
فيعبر عنه بالمتحير المسترشد ووجه التسميه ظ وتبكيت كل
من كان من الاولين ويتنبه من كان من الثالثه كلاهما على
المعلم الفيلسوس الاول وانما يكون كل منهما بضرب
من المخاطبة وهو انما يكون بضرب من القياس الذى يلزم
مقتضاه لكن لا فى نفسه بل بالقياس الى المخاطب المحاور
بيان ذلك ان على ما عرفوه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت
لزم عنها قول آخر فالزوم متعلق بالتسليم فقبل التسليم
لا لزوم مع انه قياس اذ يصدق انه اذا تعلمت مقدماته لزم
عنها قول اخر فالقياس على وجهين قياس يلزم مقتضاه

وهو

وهو الذى سلمت مقدماته بالفعل ولزمت عنه النتيجة و
قياس لايلزم مقتضاه وهو الذى لايسلم مقدماته بعد فلم يلزم
النتيجة لكن بحيث اذا سلمت لزم عنه ثم القياس المستلزم
لمقتضاه على وجهين اما قياس فى نفسه وهو الذى تكون
مقدماته صادقة فى نفس الامر واعرف من النتيجة عند
العقلاء ويكون تاليفها تاليفا منتجا اوقياس بالقياس
الى المخاطب وهو الذى يكون مقدماته صادقة عنده
لانفس الامر او يكون النتيجة اعرف واقدم عنده او يكون تاليفها
صحيحا عنده لامطلقا على سبيل منع الخلو فظهر ان يكون القياس
قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه والقياس الذى يلزم
مقتضاه اعم من القياس الذى هو فى نفسه قياس ولاشك ان
التبكيت والسفسطة المذكورين انما يكونان بالقياس اللازم لكن
لا بالقياس الذى هو فى نفسه قياس اويجب ان يكون مقدمات
ذلك القياس اويجب ان يكون مقدمات ذلك القياس
صادقة عند المجاور حتى يمكن تبكيته او تنبيهه ومع ذلك لايكون
مقدماته اعرف واقدم من النتيجة التى لايسلمها وهى عدم
الواسطة بين الايجاب والسلب عند العقلاء بل عند
المجاور فقط فلا يكون ذلك القياس الاقياسا بالقياس
اليه وهو المط واذا سلك الفيلسوف هذا المسلك

فلايكون بهذا الاعتبار فيلسوفا اذ وظيفة الفلسفة البرهان
دون الجدل فالسوفسطائي المقابل له هو المشاغبي المماري
ويضطر الى السكوت والاعراض والاعتراض والاقرار
قوله واما المتحير فعلاجه حل شبهه اه لما ذكران السوفسطائي
الذي عرضه المماراة والانكار يضطر الى احد الامرين بعد استعمال
القياس المذكور كان مظنة ان حال المتحير ماذا بعد ذلك
فاشار الى ان المتحير لابد في علاجه ورفع حيرته وارشاده مع
استعمال القياس المذكور على سبيل التنبيه من حل شبهه
التي تكون باعثة على حيرته فعد ثلاثة امور يصلح ان يكون
شبهه عليه باعثة له على ما وقع فيه من الحيرة اما الاول
والثالث فظاهر صلوحها لذلك وقوله في الاول لايقصر
عنه اما بدل لقوله قرنا له او جملة حالية من ضمير يجده اوله
واما الثاني فلانه ان نظر الى القائل رجح جانب اثبات
القول وحقيته لما براه من شهرة قائله وشهادتهم لهم بالفضيلة
والحكمة وان نظر الى مجرد القول حكم بالنفي والبطلان لاباء
عقله وبديهته عنه فلا يبعد ان يقع بذلك في الحيرة
فقوله بالبديهة متعلق بالنفي اعني لم يقبلها الا بالنفي اي
عدم قبول تلك الاقاويل انكارها بديهة عقله وقوله كقول
من قال ان الشيء اه كانه اشارة الى قول الصوفية وحجة قوله

125

ان الشیٔ لا یمنک ان تراه مرتین وعدم بقاء الشیٔ فی زمان
عندهم بل کل شیٔ عندهم یعدم فی کل ان ویوجد مثله فی
ان اخر هل لا وجود عندهم لشیٔ من الاشیاء فی نفسه بل وجوده
باعتبار وجود حقیقة وتلک الحقیقة موجودة دائما کما
ان الاشیاء التی هو شیونا تها وتعیناتها معدومة دائما ولا
یصیر الموجود عندهم معدوما ولا المعدوم یصیر موجودا والا
لزم انقلاب الذات وبهذا ظهر وجه قوله بل ولا مرة
واحدة لامتناع رویة المعدوم وما نرا ای من الموجودات فهو
عندهم من اغلاط الحس کرویة الدایرة بالشعلة الجوالة و
الخط المستقیم بالقطرة النازلة ویحتمل ان یکون قوله بالبدیهة
قیدا للمنفی وسبب الحیرة عدم حصول العلم بالقول المذکور ببدیهة
العقل مع عدم الظفر بدلیل علیه فان ذلک ربما یرجح جانب
النفی فلا یبعد وقوع الحیره به وعلی هذا یمکن للقول المذکور وجه
صحة والشاذ ی هو التابع ولما علم من کلامه ان للمتحیر لابد
فی علاجه من امرین نوع علیه وقال فالفیلسوف تبدارک
ما عرض لامثال هولاء من وجهین قوله واما حل ما وقع فیه
اه قد مما سبق طریق تنبیه المتحیر وهو انه انما یکون بقیاس
یلزم مقتضاه یکون بقیاس یلزم مقتضاه یکون قیاسا عند
المخاطب ولم یعلم کیفیة ذلک فاشار ههنا الیها مع الاشارة

الى كيفية حل شبهة وقدم الثانى على الاول اذ الثانى بمنزلة
التحلية والاول بمنزلة التخلية والتخلية مقدمة على التحلية طبعا
لكن افرد حل الشبهة الثالثة بالذكر واخره عن التنبيه لتوقفه
على الاقرار بعدم البسط وهو انما يكون بالتنبيه ولهذا قال
فمن ذلك تنبيه بكلمة من التبعيضية على ان المذكور
ههنا بعض الحل لا كله الذي بعض آخر بعد ذكرا التنبيه وذكر
لحل الشبهتين الاوليين ثلاثة وجوه فقوله ان يعرفنا الى قوله
شيء آخر اشار الى الوجه الاول ووجه حلة للاولى ظاهر
وكذا الثانية فان الناس اذا كانوا اناسا لا املاكا جاز صدور
الخطاء منهم وان كانوا مشهورين بالفضيلة والحكمة لكن
هذا انما يلائم اذا كان قوله بالبديهة فى بيان الشبهة قيدا
للنفى لما ذكرنا اولا دون المنفى وقوله ومع ذلك الخ لا دخل
له فى حل هذه الشبهة بل هو لحل الشبهة الاولى دفعا لما كان
مدار الشبهة عليه من اعتقاد كون كل واحد من الافاضل فرنا الآخر
لا يقصر عنه والمراد بقوله اكثر صوابا فى شيء اكثر صوابا فى احوال
شيء واحكامه فلا يرد ان الاكثرية فى الصواب فى شيء واحد مما
معنى له بل ينبغى ان يقول مصيبا فى شيء وقوله وان نعرف ان
المتفلسفين الى قوله جذب خطاب اشاره الى الوجه الثانى
ويحتمل ان يكون هذا من تتمة الوجه الاول اشاره الى وجه

حطاب الرکی.

126

خطاء الناس في افكارهم والسبب في ذلك لا وجها آخر
والركض حث الفرس بالرجل على العدو والخطام بالخاء المعجمة
الزمام وقوله وان من الفضلاء اه اشاره الى الوجه الثالث
والمراد بالظاهرة الظهورة من حيث الشناعة بل من
حيث الخطاء ايضا ان كان قوله او خطاء عطفا على قوله
مستشعة وعلى هذا ينبغى ان يكون قوله مستشنعة وخطاء
تميزا من نسبة ظاهره ويحتمل ان يكون قوله او خطاء عطفا
على قوله العاطا اى يقول خطاء وقوله وله فيها اى في تلك
الرموز وقوله لا يؤتون من جهة اى لا يؤتون بوجه من الوجوه
وقوله وهذه وبيرتهم اى هذه المذكورات من الرمز والقول
وكونهما الغرض خفي وقد ذكروا انهم كانوا يرمزون في كلامهم اما
لشحيذ الخاطر باستلذاذ الفكر او ليكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع
الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا
لردعهم من الرذيلة وبعضها سببا لتصور امور وهمية
تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح
الحق لما امكنهم فهمه فيجحدون وربما يكون ذلك سببا
لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة
عدة له على اكتساب الشرور والفجور ويفضى ذلك
الى فساد العالم او لئلا ينمو الى طالبها الذكى عن بذل الجهد

في اقتنائها لظهورها بل تقبل بكليته عليها العوضها واما
البليد والكسلان ومن ليس اهلا لها فليستصعبها لدقتها
فلا ينحوها ولهذا ما عدل افلاطون ارسطاطاليس
على اظهاره الفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها
وكشفتها لكن قد اودعت فيها مهاوي ورموز
اغوامض لا يطلع عليها الا الفريد من الحكماء وهو
اشارة الى ما مر منها قوله ثم نعرفه فنقول انك اه اشارة
الى الوجه الثاني لتدارك ما عرض للمتحير وهو تنبيه التام على
ان لا واسطة بين النقيضين وذلك عما يكون بازاحة علة
انكاره له وهو عدم التميز بين النقيضين الناهي شي من القول
بعدم وجود شي ما من الاشياء اصلا كما عرفت من اول
الفصل فنبه اولا على وقوع التميز بينهما ليعرف امتناع اجتماعهما
ثم نبه بذلك على امتناع ارتفاعهما ايضا اذ قد مر ان انكارهم
لامتناع ارتفاعهما اشد بل لا يبعد قولهم ايضا بامتناع
الاجتماع فنبه بما هو الاقرب باعتقادهم على ما هو الابعد بالكلية عندهم
وحاصل ما ذكره في التنبيه على التميز يرجع الى وجهين احدهما انه اذا امكن وان يدل اسم واحد على معنى
واحد كالانسان حصل التميز بينه وبين نقيضه الكل المقدم حق فانه لا شبهة الارته فلان الاسم
اذا كان دليلا على معنى واحد فذلك الاسم لا يدل على نقيض ذلك المعنى واذا كان كذلك حصل التميز
بينه وبين نقيضه الكبرى فظ واما الصغرى فلانه دال الانسان يدل على الانسان [illegible]

ازرک

